NUOVA SERIE ANNO IV - 1926 FASCICOLO II

"DIDASKALEION,,

STUDI DI LETTERATURA E STORIA CRISTIANA ANTICA

DIRETTORE: **PAOLO UBALDI**

REDATTORE: **Sisto Colombo**

• • •

DIREZIONE E REDAZIONE
Via Madama Cristina, 1
TORINO (6)

AMMINISTRAZIONE
S.E.I. - *Corso Regina Margh., 174*
TORINO (9)

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 174

TORINO - MILANO - GENOVA - PARMA - CATANIA

SOMMARIO

Quaestiones Commodianeae . . LUIGI GASPERETTI.

Gli « Atti di Martiri » Alessandrini. — Parte II . . . . . R. MATTA.

Analecta: *La morte violenta di un fratello di Paolino di Nola. – Endelechius o Sanctus Severus Endelechius? – Il carme del codice* Paris. *8084* . . . UMBERTO MORICCA.

Il ritmo nelle composizioni liturgiche del « Codex Sacramentorum Bergomensis » . . . . GIUSEPPE GUERINI.

Storia e diritto romano negli « Acta martyrum » . . . . LUCA DE REGIBUS.

PROPRIETÀ LETTERARIA

TORINO — Scuola Tipografica Salesiana
Via Cottolengo, 32

QUAESTIONES COMMODIANEAE.

I. — Commodiano e i suoi critici.

Può ancora offrire qualche interesse agli studiosi la quistione della cronologia commodianea? La risposta non può essere dubbia: se la soluzione di questo problema ha appassionato tanto gli storici della letteratura cristiana, egli è non solo perchè la figura di Commodiano si presenta piena di inquietante attrattiva per la sua originalissima fisionomia, che lo distingue sì peculiarmente in tutta la schiera degli apologisti cristiani dei primi secoli, e per il mistero che circonda la sua persona pratica, ma anche perchè la determinazione precisa di questa cronologia illumina aspetti particolari della storia della letteratura e del dogma cristiano, come anche della lingua e versificazione latina.

E valga il vero: l'opera di Commodiano è il prodotto di un ingegno indisciplinato, sorretto sì da una fede robusta e direi quasi fanatica, ma non certo corretto dal freno dell'arte e della dottrina. In lui appaiono a volta a volta residui di superstizioni, echi di popolari credenze, una cristologia rudimentale, una escatologia ingenuamente apocalittica; in lui il dogma è oscillante e rasenta in certe affermazioni fervorose ed energiche l'eresia, anzi vi cade addirittura. Ma non vi è alcuna malizia, nè tali proposizioni intendono contrapporsi alla dottrina ortodossa della Chiesa. È evidente quindi che per questo riguardo, Commodiano rappresenta le opinioni talora fluttuanti della gran massa dei fedeli a cui dovevano

rimanere estranee le sublimi speculazioni dei dottori, e la sua opera è un documento significativo della distanza che doveva intercedere tra la dottrina dei teologi e certe credenze del volgo. D'altra parte egli sarebbe il primo poeta, per ordine di tempo, della fede cristiana: onde si può prospettare un'altra quistione, se cioè Commodiano sia veramente un isolato precursore modesto e rozzo, ovvero se la sua attività letteraria rientri in un ciclo di opere ormai perdute, composte da artisti oscuri e limitati d'ingegno e di cultura, ma ardenti di semplice fede, opere che la tradizione ufficiale posteriore avrebbe fatto scomparire o relegato nell'ombra dell'oblio e del silenzio, perchè letterariamente troppo grossolane ed incondite per rispondere alle nuove esigenze artistiche che s'imponevano agli scrittori cristiani con la conquista dei ceti sociali più elevati e più colti, e forse anche in contrasto, nella loro inesattezza dottrinale, con i successivi approfondimenti nelle definizioni e interpretazioni scritturali e dogmatiche.

Ecco perciò che per tentare di dilucidare qualche punto oscuro nell'uno e nell'altro campo, per stabilire cioè con sicurezza il progresso e lo sviluppo di certe cristologie più o meno eretiche, l'ambiente che contribuì alla loro diffusione, la posizione di lotta e i conflitti in cui si trovarono le varie chiese nei rispetti delle masse ancora pagane o del giudaismo, che in alcuni luoghi era preponderante, per gettare infine uno sguardo sui dissensi e le discordie che scoppiarono in varie diocesi, seminando anche odio e rancore tra ecclesiastici e laici, per completare il quadro vasto e complesso della diffusione, dello svolgimento, dell'affermazione del Verbo, occorre stabilire con sicurezza la cronologia di Commodiano, dell'unico scrittore che si distacchi e si differenzi dalla eletta accolta dei dottori e degli apologisti, l'indotto polemista, dal cupo ascetismo, l'unico tuttavia che abbia dato voce ed espressione efficace nella sua rozzezza alle aspirazioni confuse e ai torbidi sogni di una plebe oscura, ignorata e sofferente, cui la buona novella riscattava da secoli di servaggio avvilente e redimeva e riscostituiva ad umanità nuova.

Ma non minor contributo reca tale quistione alla storia della lingua. Commodiano segna una fase avanzatissima della decomposizione o trasformazione linguistica. Carattere specialissimo presenta il suo latino che non è quello di un uomo del volgo che scriva senza pretese, press'a poco come parla, nè, secondo è stato supposto, di un dotto che cerchi di scrivere la lingua del popolo per rendersi più accessibile a questo, bensì di un incolto che si sforza di elevarsi e di atteggiarsi a dotto. Ne è derivato uno stile involuto, un linguaggio spesso oscuro ed incomprensibile, infarcito di due sorta di errori: gli uni provenienti dall'influsso del latino volgare, gli altri dall'ignoranza personale dello scrittore; un'analisi che mettesse in rilievo le innumerevoli sgrammaticature, studiasse l'uso inaudito di molte parole, la comparsa di nuovi vocaboli, dovrebbe anche confrontare questa lingua con altri residui di latino volgare e con scritti della decadenza. (1) Però mi sembra che il voler determinare la cronologia di Commodiano appunto in base ad argomenti linguistici, come ha fatto fra gli altri il Brewer, (2) ci conduca in un circolo vizioso, fondandosi la storia della lingua soltanto sulla cronologia degli scrittori. Più evidente ancora è la perdita della quantità metrica e la formazione di un esametro speciale, impropriamente chiamato ritmico, perchè il ritmo coincide con l'accento, e che ha soltanto per elementi costanti la cesura pentemimera e l'andatura dattilica della clausola. Trattandosi inoltre di un'imitazione grossolana dell'esametro classico e non di una nuova forma di verso coscientemente evoluta, si rivela a qual punto fosse la pronuncia latina quando fu scritta l'opera. Quando Agostino scriverà il suo salmo abbecedario contro i Donatisti, adoprerà un verso veramente ritmico, perchè lo piegherà a leggi precise determinate dai nuovi bisogni e dalle

(1) Un ampio studio sulla lingua e grammatica di Commodiano ha compiuto S. Cucco, *La grammatica di Commodiano*, in « Didaskaleion » 1913.

(2) *Kommodian von Gaza* in « Forschungen zur Christl. Litteratur » 1906, S. 330, ff.

mutate condizioni linguistiche, quali la sostituzione delle toniche alle lunghe. Qui abbiamo invece un tentativo verso l'antico metro, fatto da un ignorante di prosodia, che aveva perduta la nozione della quantità ed appena riusciva ad afferrare l'andatura musicale dell'esametro.

Questo è l'unico esempio di uno scrittore conosciuto: si può collocare accanto il carme anonimo « Adversus Marcionem » in cinque libri del 3° secolo, già attribuito a Commodiano. Varrebbe la pena di metterli a confronto per tante somiglianze dottrinali e linguistiche: ma nell'uno si trova, se non un esametro impeccabile, anzi, con molti segni di decadenza prosodica, per lo meno una lingua corretta, nell'altro una farragine di solecismi e di sgrammaticature ed un verso irriconoscibile, che trova soltanto esempi nelle iscrizioni metriche, frequenti specialmente in Africa e databili dal III al VI secolo. (1) Fissare con la maggior esattezza possibile la cronologia di questo poeta porterebbe un dato notevole alla storia dell'evoluzione linguistica e della formazione di una nuova metrica che, ancora inconsciamente, accennava a nuovi bisogni del ritmo e della cadenza, conspargendo qua e là delle timidi assonanze, delle terminazioni uguali, ingenui ritrovati per supplire alla mancanza di una tecnica sicura, che saranno l'embrione della futura poesia.

Ma dopo aver cercato di mettere in evidenza il valore della quistione cronologica, dobbiamo rispondere ad un'altra domanda: se cioè le numerose dissertazioni e disquisizioni non abbiamo ormai fatta luce completa su questo punto, o per lo meno abbiamo raggiunto quelle conclusioni più probabili che possono trarsi da un esame obbiettivo degli scarsi dati e riferimenti di cui disponiamo. Ed allora si può affermare che l'argomento non è ancora esaurito, non già perchè non sia stato trattato con profondità e sottigliezza d'esame e con larghezza di erudizione, ma perchè i lavori intorno a

(1) RAMORINO FELICE, *La pronuncia popolare e i versi quantitativi latini.* 1893. pag. 11 e seg.; 23 e seg.

C. sono stati in generale influenzati dal presupposto che il poeta sia vissuto nell'atmosfera ardente delle persecuzioni del 3° secolo. Il primo infatti che si sia occupato di C., l'Ebert, studiando il Carmen apologeticum ([1]) aveva collocato l'attività di C. tra la persecuzione di Decio e di Valeriano (251-257), e dietro le sue tracce sono venuti numerosissimi e valorosi studiosi, i quali hanno ribadito e riconfermato, con piccole differenze, la tesi ebertiana. Ricorderò fra i più notevoli il Dombart, ([2]) il Boissier, ([3]) che anticipa di poco la data fissata dall'Ebert, il Léjay, ([4]) lo Zeller, ([5]) il d'Alés, ([6]) il Martin, ([7]) i quali si trovano in perfetto accordo con l'Ebert, mentre di poco se ne scosta Rèvay, ([8]) che ha ragione di ritenere data più sicura il periodo dal 280 al 297. Lo Harnack, ([9]) il Bardenhewer, ([10]) il Jülicher, ([11]) che non hanno forse voluto assumersi la responsabilità di un'affermazione non ben fondata, tanto più che non dovevano esaminare in modo speciale la quistione cronologica, o non si pronunciano addirittura o assegnano un troppo vasto margine di tempo (dal 260 al 350), su cui è necessario ritagliare. Finalmente vi sono gli enunciatori di ipotesi diverse dalla prevalente: il Monceaux, ([12]) che stabilisce lo stretto periodo tra l'editto di tolleranza di Galerio (311) e quello di libertà di culto promulgato da Costantino, nel 313; il Ramundo ([13]) che scende al

([1]) EBERT, *Comment. de Commod. Carmine Apol.*, in « Abhandl. der philos. hist. Classe der Gesell. der Wissen. »

([2]) *Commodiani Carmina*, Vindobonae Praefatio (C. S. E. L.).

([3]) *Commodien*, Mélanges Renier, Paris, 1888.

([4]) *Revue Critique*, 1907, pag. 199 ss. 1909, pag. 125.

([5]) « Das Zeitalter Komm. » *Theologische Quartalschrift*, 1910.

([6]) *Recherches de Sciences Religieuses*, 1911.

([7]) «Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Komm.» *Texte und Untersuch. zur Gesch. der altichr. Litt.*, Leipzig, 1913, s. 17 ff.

([8]) *Leben und Zeitalter Komm.*, « Didaskaleion » 1912, pag. 455 seg.

([9]) *Die Chronologie der altch.* Litt. Leipzig, 1904, Zw. B. s. 433 ff.

([10]) *Gesch. der altkir. Litt.*[2] (2ª Ediz.) Freiburg 1914, II. B. s. 647 ff.

([11]) *Real Encyclopedie von Pauly Wissowa*, Art. « Commod. »

([12]) *Histoire littéraire de l'Afr. chrétienne*, 451 e seg.

([13]) *Quando visse Commodiano*, Archivio della Società Romana di Storia Patria, Vol. 24° (1901), pag. 373 e seg.

tempo di Giuliano l'Apostata (362-363), trovando nell'opera di C. accenni all'editto sull'insegnamento di quell'imperatore (12 giugno 362) e della persecuzione subdola da lui esercitata contro i cristiani; infine il Brewer che lancia l'ipotesi più sensazionale e, ad intervalli regolari, pubblica studi voluminosi per confermarla. [1] Egli stabilisce come termine per la composizione dei carmi commodianei il periodo dal 460 in giù; ma è stato battuto in breccia da tutti i critici e la sua tesi, sebbene giustificata da argomenti validi e sussidiata da una profonda erudizione, non regge evidentemente alle gravi obbiezioni cui dà luogo. Comunque a noi sembra che il fondamento di questo problema si trovi nella determinazione delle possibili derivazioni dell'opera di C., cioè delle fonti, il cui studio è una necessità preliminare. Ma al tempo stesso esso si ricollega strettamente con la ricerca della patria del poeta. Infatti, quando si conosca l'ambiente che ha formato ed educato lo scrittore e dove si produssero quegli avvenimenti che nella di lui opera hanno trovato un'eco ed un ricordo, potremo fare raffronti e stabilire rapporti con una relativa sicurezza, o per lo meno non avventatamente.

Ora anche per questo riguardo i critici hanno espresso le supposizioni più disparate. Da principio, seguendo l'indicazione apposta da mano ignota all'ultimo acrostico « Nomem Gasei, » si pensò che fosse di Gaza in Palestina; ed in verità quest'opinione non sarebbe, da un certo punto di vista, disprezzabile. Infatti sappiamo che questa città, posta in territorio palestinense, molto tardi ebbe una sede episcopale, ed anzi sotto Costantino contava ancora una popolazione in gran maggioranza pagana ed ebrea, [2] e ciò si accorderebbe molto bene con la circostanza che C. si convertì al cristianesimo nell'età matura e nacque da genitori pagani, [3] e con

(1) *Zeitschrift fur Katol. Theol.* 1889, s. 759 ff.; ibid. 1906 e 1910.
(2) HARNACK, *Miss'on und Ausbreitung des Christ.* B. 2, s. 108.
(3) *Instr.* I, 1, v. 5 « Parentibus insciis ipsis » mi pare si debba interpretare: mentre gli stessi parenti erano pagani.

la violenza degli attacchi contro i giudei che ivi formavano forse la maggioranza. Ma d'altra parte si urta in difficoltà quasi insormontabili: prima di tutto il titolo appare qualcosa di molto strano e sospetto e, come è stato supposto dal Monceaux e da altri, se non si può tradurre « nome di quello di Gaza, » perchè l'espressione Gasei è intraducibile, si può pensare che questo titolo sia un'aggiunta posteriore oppure una deformazione, dovuta al copista, di qualche altra parola; in secondo luogo le caratteristiche dell'arte, della dottrina, la relazione con altri scrittori, insomma tutti gli elementi convergono a dimostrare che C. appartiene all'occidente. Forse le caratteristiche e gli aspetti del cristianesimo occidentale ed orientale non sono determinabili a tal punto da fondare il ragionamento su di esso, ma in mancanza di prove più positive, bisogna pur tenersi agli unici argomenti che si possano addurre. Perciò non troviamo alcun motivo di rifiutare l'opinione ormai comune che fa del nostro poeta uno scrittore africano. Alla grande tradizione della Chiesa d'Africa, ai suoi apologisti e dottori lo tengono avvinto legami letterari e dottrinali; termini linguistici proprii dell'Africa si trovano nei suoi versi, mentre la violenza dei suoi attacchi ne fanno, direi quasi, un Tertulliano e un Arnobio plebeo. Se pur queste ragioni sembrino insufficienti, non pare che altri offrano più plausibili ipotesi. Il Martin [1] opina che C. sia della Siria, per il « Gasei » del titolo e perchè avrebbe usato come fonte la « Didascalia siriaca »: ma del nome Gasei ha già detto il Monceaux, e mi pare con ragione, che se ne può trarre solo conclusioni arrischiate; quanto alla « Didascalia siriaca, » diremo a suo luogo che il Martin è costretto ad ammettere come patria la Siria, perchè per il 3° secolo non è probabile la conoscenza da parte di un cristiano di Africa di tale scritto. Restano ancora da esaminare due ipotesi, quella del Brewer che ne fa un laico di Arles della seconda metà del 5° secolo, e quella dello Heer che lo

[1] Opera citata.

pone nell'Illiria. (1) La prima ipotesi si regge soltanto accettando anche la cronologia dello stesso critico, perchè questi trova per l'appunto nell'opera di C. delle allusioni a fatti avvenuti soltanto nel sud della Gallia al 5° secolo. Quanto allo Heer, il suo ragionamento si fonda specialmente sull'esame dell'« Istruzione » I, 14, in cui il poeta si scaglia contro il culto di Silvanus. Si meraviglia lo Heer che tra i pochi dèi rammentati dal poeta compaia anche questo Silvanus, il quale non godeva generalmente di un culto speciale, e suppone che la menzione sia dovuta al luogo di origine. Inoltre considera come questo Dio è raffigurato nella detta « Istruzione, » e conclude con l'affermare che una rappresentazione simile non è probabile se non nell'Illiria, paese di boscaioli e di falegnami, a cui quella divinità era più cara. Ma si osservi che l'Istruzione dedicata a Silvanus segue la I,13 « Invictus, » dedicata a Mitra; appartiene quindi a quella serie di istruzioni che polemizzano con i culti mistici. Il poeta ci rappresenta Silvanus sotto l'aspetto tradizionale, rivolgendosi ad una raffigurazione del dio, ad un dipinto (tales..... tabellas), cosicchè, pur mantenendo iconograficamente i suoi caratteri tradizionali di divinità boschereccia, il Silvanus del poeta può assumere diversi e più estesi significati simbolici. Infatti il « largitur quoniam lignum » ci inviterebbe ad interpretare questo Silvanus come dio della materia, che presiede quindi anche alla vegetazione ed alla generazione delle piante, (2) e sotto questo aspetto egli entrava come parte preponderante nel paganesimo africano e, al tempo del sincretismo mitriaco, nel culto di Mitra, come l'anima del toro procreatore della vita sulla terra e nello stesso tempo guidatore dei greggi celesti. (3)

A noi sembra perciò malsicura la deduzione dal culto di Silvanus di una qualsiasi ipotesi circa la patria del poeta,

(1) « Zur Frage nach der Heimat des Dichters Commodianus, » *Römische Quartalschrift*, 1905, s. 64 ff.

(2) Cfr. WISSOWA, *Religion und Kultur der Römer* s. 217-18.

(3) CUMONT, *Les mystères de Mithra*, pag. 113.

e preferiamo seguire l'opinione della maggior parte dei critici, ritenendo C. uno scrittore africano per lo meno di spirito e di elezione, se anche si possa ammettere con scarsa probabilità che egli sia oriundo dalla Siria.

II. — La notizia di Gennadio.

Non si devono dimenticare, trattando delle fonti di C., le probabili circostanze tra le quali si è educato alla dottrina e alla fede cristiana. Egli è un pagano convertito, in cui tanto più è intenso l'ardore e l'entusiasmo, quanto più s'accorge del pericolo superato e della tenebra in cui è stato involto; ma tale conversione, dagli accenni del poeta, non sembra che sia stata la conclusione di una travagliata crisi di spirito, bensì l'accettazione entusiastica e decisa propria dei temperamenti passionali ed impetuosi. Ne consegue che, esponendo punti fondamentali della dottrina, possa ripetere formule e concezioni semplicistiche e arretrate anche in tempi di molto maggiore maturità speculativa, senza che se ne possa ricavare alcuna conclusione per la cronologia, rimanendo estraneo al vasto e grandioso lavoro dei dottori alessandrini come ne doveva rimanere estraneo, specialmente in occidente, il volgo dei credenti, al quale C. forse si rivolge, o per lo meno dal quale proviene. Sta di fatto che, mentre lo ignora S. Girolamo, e in generale è passato sotto silenzio da quanti raccolsero e scelsero la grande eredità dei primi secoli, lo si conosceva e lo si leggeva ancora al 5° secolo, come dimostra la menzione di papa Gelasio nel suo Decretale: « De libris recipiendis et non recipiendis, » [1] il quale sente la necessità di condannarne gli scritti, e la notizia data da Gennadio, [2] il quale ne dà dei ragguagli incompleti, appunto perchè l'opera di C., poco nota ai dotti,

[1] *De viris illustribus*, cap. 15.
[2] Migne, *Patrol. Lat.* T. 59, c. 163.

doveva essere diffusa tra i semplici credenti, tra i poveri di spirito, capaci di gustare la rude poesia pervasa da una forte ispirazione etica, di rapirsi nella contemplazione dello splendido miraggio consolatore del regno dei giusti.

La notizia di Gennadio è redatta in tal guisa: « Commodianus, dum inter saeculares litteras etiam nostras legit, occasionem accepit fidei: factus itaque christianus et volens aliquid studiorum suorum muneris offerre Christo, suae salutis auctori, scripsit mediocri sermone quasi versu librum adversus paganos. Et quia parum nostrarum attigerat litterarum, magis illorum destruere potuit dogmata quam nostra firmare. Unde et de divinis repromissionibus adversus illos vili satis et crasso, ut ita dixerim, sensu disseruit, illis stuporem, nobis desperationem incutiens, Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus etc. »

Afferma dunque Gennadio che C. ha seguito Lattanzio, Tertulliano e Papia. Si è detto concordemente che le affermazioni dello storico hanno troppo scarso valore, perchè avrebbe conosciuto molto imperfettamente l'opera, la condizione e la cronologia del nostro. Si potrebbe intanto domandare perchè, dal momento che egli afferma tale derivazione per il millenarismo che mette in relazione la dottrina di questi scrittori, non abbia citato, giacchè citava a caso, altri chiliasti per lo meno anteriori e più insigni, come, per es. Ireneo ed Ippolito, ma proprio coloro che stanno davvero tanto in rapporto reciproco quanto col nostro poeta. Sappiamo infatti ciò che Lattanzio deve a Tertulliano; inoltre cercheremo di stabilire le relazioni tra il primo e C. Si deve ritenere proprio che Gennadio abbia messo accanto questi nomi senza discernimento? La cosa merita di essere chiarita. Mentre per Tertulliano sono tutti concordi nell'accettare la notizia di Gennadio, per Lattanzio, lasciando Papia, i di cui scarsi frammenti non possono offrirci elementi di giudizio, quasi tutti negano risolutamente. Infatti le « Institutiones Divinae » di Lattanzio sono sicuramente databili al primo decennio del 4° secolo, onde, accettando la notizia di Gennadio, bisogna

scartar subito l'ipotesi che C. abbia scritto verso la metà del 3° secolo. Sarà opportuno esaminare attentamente se questo rapporto sia del tutto da rigettare.

III. — Commodiano e Lattanzio.

§ 1. *Considerazioni su una probabile derivazione generale da Lattanzio dell'opera di Commodiano.*

Su questi due scrittori esclama lo Heer: « Möge uns ubrigens einmal eine gründliche Dissertation über das Verhältnis zwischen Commodianus und Lactantius beschert werden! » [1] Mi richiamo a questo desiderio del gesuita filosofo affinchè mi sia permesso almeno di dire che quanti hanno negato questa relazione, hanno forse peccato di soverchia leggerezza. Già numerose trattazioni hanno esaminato questa parte del problema di C. La più estesa fu quella del Brewer, pubblicata nel 1899, studio preliminare a quello maggiore e completo, pubblicato nel 1906. [2] Il Brewer si trovò in buona compagnia: il Ramundo, ed il Monceaux tra gli altri, accettarono le sue conclusioni ed ammisero senz'altro che nelle « Instructiones » e nel « Carmen » si sentiva spesso l'eco delle « Institutiones Divinae » e infine lo Harnack [3] trovò nei due scrittori una stupefacente affinità di credenze escatologiche, e dopo l'esame di alcuni passi, concluse anch'egli col ritenere quasi sicura questa influenza. Ma queste conclusioni dovevano gettare all'aria l'ipotesi che poneva C. nel 3° secolo, e perciò un gruppo di studiosi sono insorti per far fronte a questo pericolo che minacciava di far crollare tutte le dotte induzioni determinanti la cronologia eber-

(1) Art. citato, pag. 74, nota.
(2) Cfr. sopra opere citate.
(3) *Chronologie der altchrist. Litt.* II, s. 441 (1904).

tiana dalla interpretazione di alcuni brani e dallo studio dell'ambiente e degli accenni storici. (1)

Siccome le relazioni tra i due scrittori erano stabilite solamente in base a quei passi singoli, frammentari, questi critici si son dati a tutt'uomo a scavare diligentemente nelle congerie degli scritti di tutti gli apologisti e teologi della Chiesa di Oriente e di Occidente, per estrarne altrettanti brani da mettere accanto a quelli contestati: cosicchè, scartando Lattanzio, hanno ammesso come fonti di C., Tertulliano, Minucio, Cipriano, Ireneo, Giustino, Ippolito e pseudo-Ippolito ecc....

Benchè non pretenda negare la veridicità di tali confronti, mi permetterò di avanzare una prudente obiezione di metodo. Non sembra infatti, guardando all'ingrosso, che sarebbe più accettabile la derivazione da una sola fonte, che da tutto quell'insieme di scrittori messi tra loro in ben strani rapporti, tanto più che la notizia di Gennadio si esprime abbastanza chiaramente sulla scarsa conoscenza che C. possedeva della letteratura cristiana a lui anteriore? Un'altra domanda. Vi sono ragioni che militano a favore di questi ultimi, vi sono maggiori affinità di concetti e di espressioni? L'unico motivo non è altro che una conseguenza dell'a priori cronologico. Pertanto, prescindendo al presente da ogni altra

(1) Il Ciceri nel suo lavoro « Di alcune fonti dell'opera poetica di C. ecc. (« Didaskaleion » 1913, pag. 363-422), confermando la cronologia della maggior parte dei critici, rileva una serie di raffronti tra C. e Cipriano, che, secondo lo studioso, avrebbero una profonda affinità di ispirazione e di contenuto morale. Tali congruenze possono essere ammesse anche senza troppa discussione, sebbene si tratti in generale di motivi assai comuni e di argomenti generici, mentre il Ciceri non ricava dal suo confronto alcun parallelismo di espressione. Ma perchè invece negare assolutamente, senza alcun previo esame, in una frettolosa noticina, l'importanza della evidente analogia tra l'escatalogia di Lattanzio e di C., affermando che essa è dovuta alla affinità dell' argomento e che quindi le somiglianze di locuzione sono apparenti? Intanto non si trattiene dal rilevare un parallelismo di espressione abbastanza insignificante con Tertulliano. (*Adv. Marcionem*, II-25 « Sicut de Cain scisciatur: ubinam frater eius » – C. *Inst.* 1-26: « Sed conditor orbis et auctor... – Impie, dic, inqnit, ubinam frater? Ille negavit. »)

considerazione ed esaminando il problema delle fonti isolatamente, troviamo più logico ammettere la derivazione da Lattanzio, tanto più che l'opera di questo scrittore è una vasta compilazione di argomenti, di citazioni, di concetti che i predecessori avevano già esposto, è, si può dire, una tesaurizzazione della letteratura cristiana del ramo latino. Il che è una ragione di più per andar cauti nel rifiutare e nell'accettare, potendo darsi che il N. si riconnetta ad una fonte più antica attraverso Lattanzio.

Ma da un punto di vista più complesso, ci colpisce un fatto singolare sul quale non è stata posta troppa attenzione. La diversità di carattere, di educazione, di mentalità tra i due scrittori è profonda: nessun punto di contatto, quanto a personalità, tra il retore elegante, imbevuto di classicismo pagano, dal raziocinio tranquillo, e il rude asceta dispregiatore di ogni cultura umanistica e inebriato della sua fede. Eppure nelle loro opere si scorge una identità stupefacente di intenti e di metodi, una evidente affinità di dottrina e di espressioni. Dove si riscontra un esempio simile in tutta la storia letteraria cristiana? Ambedue intanto si prefiggono il medesimo fine. Non crede già Lattanzio di compiere un lavoro originale, ma un'opera di divulgazione, di ammaestramento e di *istruzione;* onde, come C., pone alla sua opera un titolo sinonimo « *Institutiones* » e ne dà la giustificazione al primo capitolo: « Instituendi nobis homines erunt, hoc est ab errore quo sunt implicati ad rectiorem vitam revocandi. » (1) E come lui C. esprime il motivo che l'ha indotto a comporre i suoi versi. « Prima praefatio nostra viam erranti demonstrat... ab ea perdoctus ignaros instruo verum. (2) Ambedue vogliono dunque, istruendo, ritrarre gli uomini dalla via dell'errore e indirizzarli al cammino della verità. L'uno usa la dimostrazione pacata, serena e composta nel bel periodo ciceroniano; l'altro gli acrostici, sistema mnemonico già impiegato nelle scuole

(1) *Inst. Div.* L. I, Cap. 1, § 21.
(2) *Instruct.*, I, 1, 9.

(cfr. gli argomenti plautini) e artificio dei poeti della decadenza e del primo medio-evo per supplire versibus male stantibus, ma non dimostrando, bensì lanciando ordini e minaccie, esortazioni ansiose e maledizioni violente. Ebbene, con una così appariscente opposizione di temperamenti e di atteggiamenti, si ispirano ambedue al medesimo criterio. Con quale metodo Lattanzio impartisce il suo insegnamento? Lo dice egli stesso: « Ea enim plenius sunt exsequenda, ut omnibus refutatis quae veritati videntur obstare, homines, qui bonorum ignorantia vagantur incerti, ad religionem veram possimus imbuere: primus autem sapientiae gradus est falsa intelligere, secundum, vera cognoscere. » [1] « In hoc est spes omnis ac salus hominis, hic est sapientiae gradus primus ut sciamus qui sit verus pater, eumque solum pietate debita prosequamur, huic pareamus, huic devotissime serviamus, in eo promerendo actus omnis et cura et opera collocetur. » [2] Egli non fa altro dunque che sviluppare la teoria dei gradi della conoscenza attraverso i quali l'ignorante ascende via via dietro la sua guida fino alla perfetta sapienza. Tre sono i movimenti fondamentali di questo processo evolutivo: rinnegamento dell'idolatria, adesione al monoteismo, professione di fede cristiana.

C. svolge la sua opera didascalica sullo stesso disegno, dedicando il primo libro delle « Instructiones » alla confutazione dell'idolatria, affermando il più rigido monoteismo nel principio del « Carmen » ed esponendo nel seguito i punti principali « de lege. » Se seguiamo passo passo l'uno e l'altro scrittore, vediamo la stessa disposizione della materia, gli stessi criteri direttivi. Sorge una obiezione: Come si può ammettere tra loro una relazione dottrinale dal momento che divergono sul punto più importante della dottrina, sulla cristologia? Abbiamo fiducia di poter provare in seguito che tali divergenze non sono poi di così grande

[1] *Instit. Div.*, I, 23, 7-8.
[2] Ibid. VI, 9, 24.

importanza da porli addirittura in opposizione reciproca: per ora accenneremo che le formule cristologiche rimasero piuttosto incerte e fluttuanti fino a che non furono fissate e consacrate definitivamente nel concilio di Nicea (325), specie nei credenti non esperti di problemi teologici; e se C. non è un teologo, si può dire lo stesso di Lattanzio: essi accettano le credenze già formulate, senza discuterle, nella loro espressione più semplicistica, senza rendersi conto della difficoltà e della complessità del dogma. Lattanzio sembra un arretrato, dopo Origene e Clemente o anche soltanto dopo Tertulliano e Cipriano, e lo stesso, a più forte ragione, si può dire dell'incolto C.

Nei primi due libri di Lattanzio « De falsa religione » e « De origine erroris, » si fa una critica a fondo dei miti e dei culti delle varie divinità, dilungandosi sulla loro interpretazione evemeristica. Prendiamo il primo libro dell' « Instructiones; » esso è il « De falsa religione » messo in versi, e, mutatis mutandis, questi quarantuno acrostici si aggirano esclusivamente sulla polemica antipagana: l'evemerismo è identico non solo, ma si possono far confronti di passi che contengono le stesse espressioni. Mi limiterò a citarne due:

Instit. 1, 11; 16.
Ipse (Iuppiter) autem furto servatus, furtimque nutritus.

Instruct. 1, 5.
Ex antro processit iuvenis, furtimque nutritus

Instit. 1, 10, 3.
Gregem pavit (Apollo) alienum et muros Laomedonti duxit mercede conductus.

Instruct. 1, 11
Oblata mercede postmodum structuram secutus Laomedonti regi Troianorum muros eduxit.

Il nostro poeta segue dopo l'« Instruct. » 21, con una serie di diatribe contro tutte le diverse categorie di pagani, e qui si manifesta se mai l'originalità sua, perchè egli nei suoi attacchi mette una violenza tutta personale e i ricordi dolorosi

della sua miseria passata: dopo aver coperto di ridicolo e di vergogna la religione degli antichi di Grecia e di Roma, aggredisce senz'altro quanti apertamente o in segreto conservano qualche traccia di paganesimo, non dimenticando i suoi particolari avversari, i Giudei, e il primo libro termina con una visione apocalittica della venuta dell'Anticristo.

Nel secondo libro il millenarismo apre la serie degli acrostici: il mistico popolo di Israele che si rivelerà nell'ora del giudizio per prendere la sua parte di gloria, la fine del mondo, la prima resurrezione e successiva fondazione del regno terreno dei giusti e il giorno del giudizio finale, formano il ciclo che in certo qual modo si ricollega alla scena finale del « Carmen Apologeticum. » [1] Non sarebbe inverosimile supporre che tra il primo ed il secondo libro si trovi cronologicamente la composizione del « Carmen. » Infatti, proseguendo nel nostro confronto, troviamo nella prima parte del « Carmen » elementi tratti dal quarto libro « De vera sapientia et religione. » Il libro che tratta « De falsa sapientia, » nel quale Lattanzio polemizza con i filosofi pagani e naturalistici, non è compreso nel disegno dell'opera del nostro autore, il quale si rivolge a un ceto di lettori ignari di speculazioni filosofiche e ignaro doveva essere egli stesso, inquantochè, per quel poco che accenna della vita anteriore alla sua conversione, non sembra che le sue nozioni religiose siano uscite dall'ambito di pratiche ascetiche. Pertanto è facile dimostrare quanta anologia esista tra la prima parte del « Carmen » e il quarto libro delle « Institutiones. » Ambedue sono infatti una esposizione qui più diffusa, là più riassunta della dottrina cristiana, ambedue hanno un fine didattico, onde a torto il « Carmen » è stato chiamato « apologetico, » perchè non ha davvero nessuno spunto in difesa della religione, mentre invece abbondano le digressioni satiriche.

C., ad un preambolo (1-88) nel quale eccita gl'ignoranti

(1) *Instruct.* 11, 1, 2, 3, 4.

e gl'indifferenti a mettersi alla ricerca di Dio, fa seguire la sua esposizione:

Dio e la Trinità, attributi divini, (89-128), Creazione del mondo (129-148), Creazione e caduta dell'uomo, Diluvio, Torre di Babele, Dispersione e delitti della razza umana, (149-182) Storia del Popolo eletto, Mosè ed i profeti, Ingratitudine dei giudei, (183-240) Decadenza del popolo eletto e vocazione dei Gentili, (241-276) Missione di Cristo, avvenimento della nuova legge, (277-300) Dottrina della Resurrezione, (301-333) Divinità di Cristo, provata dalle profezie e dall'accecamento stesso dei Giudei, (334-402) Decadenza definitiva dei Giudei, (523-546) Resurrezione di Cristo, annunziata da lui stesso, (547-570) Ascensione di Cristo e Missione degli Apostoli (571-578).

Ora esaminando il quarto libro di Lattanzio, troviamo a riscontro:

Dio e la nascita dell'Unigenito (IV, 6, 8); la seconda nascita, l'abbandono e la dimenticanza da parte degli uomini della vera religione (trovasi al II, 16, ma nell'« Epitome » è posta di seguito alla precedente); il popolo ebreo conservatore e custode della vera religione e della legge. Mosè, primo dei profeti (IV, 10). Ingratitudine e idolatria degli Ebrei, (IV, 10, 11). L'invio dei Profeti e la loro persecuzione (IV, 11). La condanna dei Giudei, la scelta di un nuovo popolo dei Gentili (IV, 11). La discesa di Cristo sulla terra, la nascita da una Vergine, le profezie intorno alla missione e alla divinità di Cristo (IV, 12, 13). I miracoli di Cristo e le predizioni intorno ad essi (IV, 15). La cieca ira dei Giudei e la loro ostilità contro Cristo (IV, 16, 17). Processo, passione e morte di Cristo (IV, 18). Profezie della passione (IV,18,19). Resurrezione, profezie sulla resurrezione, missione degli Apostoli. Ascensione. (IV, 20, 21).

Dopo l'esposizione sintetica della dottrina, C. si abbandona alla foga dei suoi attacchi, specialmente contro i Giudei, i suoi più abborriti nemici. Tutto quanto ha detto dei principii cristiani gli sembra sufficiente per indurre ad entrare

nel seno della Chiesa anche il più indurito di cuore e di cervice. Rattenuto fino ad ora nei limiti da una compostezza di maestro e di narratore delle vicende di Cristo, inizia a questo punto la polemica personale con un'esclamazione di vivace e spontanea impazienza, con una mossa di impetuosità tutta popolaresca, che rivela una volta di più la semplicità artistica, la sua rudezza primitiva, la mancanza sua della più leggera patina rettorica. « Sed quid amplius opus est recitare cuncta de lege? » (verso 579), e prosegue a bistrattare con asprezza i gentili, i mondani, gl'increduli a qualunque costo, gl'indifferenti ai dogmi della vita futura e soprattutto l'antico popolo eletto, gli sciagurati empii. Infine, per costringere alla fede anche i più insensibili, svolge dinanzi allo sguardo abbacinato del lettore, il quadro terrificante delle ultime vicende terrene. Quest'ultima parte si riconnette al settimo libro delle « Instit. div. » ed è in ben più stretti rapporti che quelle già esaminate. Quando si presenti l'opportunità di trattare l'escatologia di C., faremo i debiti confronti col non meno fantastico e allucinato visionarismo di Lattanzio.

Si domanderà perchè il quinto e sesto libro delle « Institutiones » non portino alcun contributo all'opere di C. Nel quinto libro Lattanzio, trattando della giustizia, cerca di mostrare la contraddizione in cui cadono i nemici dei cristiani, i quali mentre sentono il bisogno di difendere i loro dèi, che non hanno tanto potere di farlo da loro stessi, « non ratione sed cruciatibus corporis, non verbis sed verberibus » (*Epit.* 48), costringono alla propria religione i cristiani. Io ritengo che C. tralasciasse e trascurasse questo importantissimo punto polemico, appunto perchè esso non poteva avere più efficacia, accennando ad uno stato di cose ormai sorpassato. Lattanzio si domanda dapprima, con meraviglia, perchè il potere secolare si accanisca così vigorosamente e così ferocemente contro i proprii fratelli, perchè, se i pagani sono in possesso della verità, la vogliano imporre con quei mezzi così repressivi, perchè infine fra tante religioni diverse,

soltanto quella cristiana fosse presa di mira, e ne deduce per conseguenza, l'origine divina del Cristianesimo. È il motivo fondamentale di tutte le apologie, ed è energicamente espresso, fra le altre, nell'« Apologeticum » di Tertulliano. (1) Per quale altra ragione C., fedele ripetitore dei luoghi comuni della tradizione apologetico-allegorica, non avrebbe insistito su questo punto capitale dell'esposizione della dottrina, su cui poggiava l'asserzione della sua preminenza e della sua grandezza futura, se non perchè ormai non esistevano più quelle condizioni che davano alla Chiesa il privilegio di essere perseguitata? Ma questa osservazione ne richiama un'altra più generale: in tutta l'opera di C. non è mai fatta risaltare, nemmeno in termini vaghi, la condizione tutta speciale ed ingiusta che si era venuto creando per i cristiani fino all'Editto di Costantino. Dai versi di C. non risulta mai che i cristiani siano gli oppressi, i perseguitati, gli angariati; mai si allude in termini chiari ad una persecuzione. L'unica volta in cui questa parola appare (Instruct. 11, 25), lasciando da parte le persecuzioni apocalittiche, prende un significato oscuro e quasi certamente simbolico. Infatti si dice che è venuta la ruina insieme ai blandimenti del mondo, (« Et ruina simul blandiente saeculo, ») è venuta la pace subdola, ma nello stesso tempo la persecuzione ha acceso le sue fiamme (« subdola pax nobis venit, persecutio flagrat. ») Intanto il poeta tratta i suoi avversari, pagani e giudei, con un tono di disprezzo, con un piglio da maestro e da padrone, con un atteggiamento così autoritario da non sembrare certamente ammissibile durante il periodo in cui il nome di cristiano equivaleva a nemico della patria, ad uomo abbietto, in cui Cipriano veniva chiamato a supremo dileggio « Coprianus. » Questo atteggiamento non vedo che sia stato dai critici posto in luce quanto merita, e, del resto non mi meraviglio che sia passato inosservato, poichè tutti partivano dal presupposto che C. scrivesse necessariamente al tempo delle

(1) Cfr. I, 4 e segg.

persecuzioni, mentre intanto esso ci dà una naturale spiegazione del perchè di questa lacuna nella dipendenza generale da Lattanzio.

§ 2° — *I luoghi confrontati dal Brewer con Lattanzio.*

Bisognerà premettere a questo breve esame l'osservazione che il valore dei singoli e frammentari paralleli è assai diminuito, qualora si ammetta in tesi generale l'influenza delle « Instit. div. » per il piano dell'opera, tanto più che certi ravvicinamenti possono essere soltanto casuali. Inoltre enunciamo la necessaria avvertenza che, rigettando la fonte dei « Testimonia » di Cipriano in alcuni casi, non pretendiamo negare che C. abbia usato, e largamente, di questa opera preziosa in altre parti, specialmente nel secondo libro delle « Instruct. »

C. A. v. 191, 220 — In Aegypto primum Israel concrevit alumnos
Inde deus illos eiecit duce Moyse.
Per quem dedit illis legem in monte
Synai, *e segg.*

Confrontiamo con LATTANZIO 1, 10, 6: « Tum misertus eorum deus eduxit eos et liberavit eos de manu regis Aegyptiorum post annos quadringentos et triginta, duce Moyse, per quem lex illis a deo data est *e segg.* » Lo spunto è identico. Il parallelo istituito dal Martin coi « Testimonia » I, 1, 2, non si adatta in alcun modo. Cipriano comincia subito col riferire brani dell'*Esodo* che accennano alla idolatria dei Giudei e accumula, una dietro l'altra, le citazioni. Non soltanto dunque differisce per il contenuto, ma anche per l'atteggiamento dello scrittore, narrativo in Commodiano e Lattanzio, mentre Cipriano non fa altro che riportare i luoghi della Bibbia che si riferiscono all'idolatria dei Giudei e alla loro persecuzione contro i profeti. Non mette conto il cercare altri riferimenti con gli *Oracula Sibillyna* (III, 248 e seg.)

Basta rilevare che di Lattanzio non solo si ripete l'intonazione del racconto, ma perfino certe espressioni « Duce

Moyse per quem { dedit illis legem / lex data est illis. »

Il preferire al verso 235 la relazione con gli *Orac. Sib.* VIII, 272 anzichè con LATT. IV, 15, 9, non ha alcuna giustificazione, perchè questo medesimo verso dei *Sib.* è stato citato nell'opera di Lattanzio. Più importante è il parallelo tra la domanda che si propone C. circa l'epoca degli avvenimenti straordinari che egli imprende a narrare: C. A. v. 805.

« Sed quidam hoc aiunt: Quando haec ventura putamus?
Accipite paucis, quibus actis illa sequentur
Multa quidem signa fient tantae termini pestis. »

e *I. D.* VII, 5, 3 « sed quispiam nunc requirat quando ista quae diximus sint futura... de signis quae praedicta sunt a prophetis licet noscere. »

Il Martin tira fuori per il suo confronto un passo del « De Mortalitate » di Cipriano: « Agnoscere enim se debet ecc. Ora questo confronto mi sembra da rigettare assolutamente: l'unico punto di contatto è l'identità di frase « quando haec ventura praedixerit dominus, » ma non è possibile per tutto il resto proseguire nel parallelo. Il poeta si fa rivolgere dai suoi lettori, come pure indirettamente Lattanzio, una domanda sul termine fissato per la fruizione del regno millenario. La risposta è che il segno precursore della fine sarà la venuta del re Apollione, che distruggerà Roma. La stessa risposta è data da Lattanzio: VII, 25, 6, « etiam res ipsa declarat lapsum ruinamque rerum brevi fore, nisi quod incolumi urbe Roma, nihil istius videtur esse metuendum; at vero cum caput illud orbis occiderit et *rume* esse coeperit, quod Sibyllae fore aiunt, quis dubitat venisse iam finem rebus humanis orbique terrarum? » Dunque la fine del mondo è preannunziata dalla distruzione dell'impero romano che

nella visione di C. sarà compiuta dal Re Apollione « cum multa milia gentes. » Dunque domanda e risposta si accordano perfettamente. Invece l'operetta di Cipriano che il Martin cita è una esortazione affettuosa ai fratelli, affinchè siano saldi nella fede e resistano coraggiosamente ai turbini e alle procelle del mondo, poichè il Signore aveva predetto tutte queste cose; in conclusione, consiste in un conforto a lenire le disastrose conseguenze della persecuzione di Decio (il « De Mortalitate » è del 252) col rammentare le predizioni di Cristo e con l'additare, al di là della procella e delle calamità, le serene gioie del regno celeste. Per tutte queste ragioni Cipriano è stato citato male a proposito, mentre si conforta sempre più l'avvicinamento con Lattanzio.

L'accusa di Mago che i Giudei rivolgevano a Cristo si trova menzionata ai versi 388, 389, 391, 396, 397, e il Brewer ha riavvicinato a questo proposito i passi I. D. 15, 1, 4 e V. 3, 9, 15, 19. L'accennare a questa accusa dei Giudei non è una cosa così peregrina da pretendere di ricondurre C. a una fonte piuttosto che ad un'altra. Basterebbe il passo di Matteo (IX, 34) in cui si parla del sussurro dei farisei che andavano dicendo: « ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια. » Ma se altri vuole preferire, come il Martin, Cipriano a Lattanzio (*Quod idola dii non sint*, pag. 150, ed. Hartel), a me sembra invece più verosimile l'opinione del Brewer: *C. A.* v. 391 « Si magus adfuerat, cur ergo prophetae canebant? » *I. D.* V, 3, 19 « Magum putassemus ut et vos nunc putatis et Iudaei tunc putaverunt, si non illa ipsa facturum prophetae omnes uno spiritu praedixissent. » Questo concetto, che cioè non si può ritenere mago Cristo, per causa delle profezie, si trova soltanto in C. e in Lattanzio, e manca nel luogo citato di Cipriano. Infine non ha nessuna importanza per qualsiasi confronto il luogo dell'« Apologeticum » di Tertulliano (C. 21), altrimenti si potrebbero accumulare indefinitamente testi che alludono alla fama di mago diffusa tra i Giudei increduli a proposito dei miracoli di Cristo.

C. A. 237-238. Talia videntes turbabantur mente Judaei ecc.
I. D. IV, 15, 12. Quae videntes tunc iudaei daemonica potentia fieri arguebant cum omnia sic futura ecc.

Nel complesso lo spunto dei due passi è identico: C. dice che i Giudei non credettero per invidia senza ricordare i detti dei profeti: « Non respicientes prophetarum dicta, » e Lattanzio da parte sua aggiunge che i Giudei dovevano conoscere le parole dei profeti e, tra gli altri, di Isaia; ora, se confrontiamo col « De zelo et livore » di Cipriano [1] « Obtrectantes magnalibus quae ille faciebat, zelo excaecante decepti sunt, » mentre lo « Zelo livoris » di C. rammenta questo passo, l'allusione ai profeti ci riporta a Lattanzio, cui il riferimento è più evidente, anche per analogie di elocuzione (Talia videntes — quae videntes).

Infine Cristo è da C. nominato « Unctus » (11, 16, 9 e 11, 31, 15) come da Lattanzio (IV, 7, 7 e IV 13, 9). Tale denominazione per significare Cristo è usata rarissimamente. Gli unti nel linguaggio mistico della Chiesa latina, sono specialmente i soldati dell'esercito cristiano, ma non troviamo quasi mai chiamato così Cristo, nemmeno nelle iscrizioni: così pure si dica della parola « Nuntii » per angeli, (*I. D.* 1, 7, 4 e C. A. 99) e se anche se ne trovano altri esempi, non meno è singolare questa circostanza che rende sempre più evidente la reciproca relazione. [2]

Concludendo e riassumendo, abbiamo potuto rilevare dall'esame sulle relazioni tra C. e Lattanzio: 1° Che esiste una perfetta analogia tra il piano generale delle « Instrutiones » e del « Carmen » e le « Divinae Institutiones » di Lattanzio. 2° Che anche ammettendo per C. l'impiego dei « Carmina Sibyllina » e di altri scritti, ma specialmente del cristianesimo occidentale, non si può negare che la maggiore affinità è data dai confronti con Lattanzio. 3° Che in quei

(1) *Cipriani opera*, Venetiis, Aldus, pag. 160.
(2) Anche la forma « Zabolus » per « Diabolus » si trova in ambedue gli scrittori (*Inst.* 11, 18, *I. D.*).

passi, dove Lattanzio e Cipriano si escludono, risulta più convicente il parallelo col primo per una maggiore identità di contenuto e anche per alcune somiglianze di espressione. 4 Che se riteniamo Lattanzio cronologicamente anteriore a C., si può ritrovare in lui, pur facendo le debite riserve sui differenti temperamenti artistici, una traccia per seguire attraverso la confusa e passionale ispirazione di C., una linea direttiva nella sua opera, mentre in caso diverso bisogna ricorrere a fonti disparate che non hanno altro punto di contatto, se non quel singolo luogo ed in modo del tutto vago e generico.

Ma un rapporto più stretto lega i due scrittori nella concezione chiliasta e nella rappresentazione della distruzione del mondo e della instaurazione del regno dei giusti. Questa parte della dottrina ci riserveremo di esaminarla in seguito.

Resta infine da esaminare la questione se sia possibile invertire i rapporti e far di C. una fonte per Lattanzio. Ma una obiezione che prospettasse una possibilità di tal genere appare ben presto infondata, se si consideri quanta differenza di livello culturale interceda tra l'uno e l'altro; è inammissibile che un letterato, uso alle finezze stilistiche delle scuole di rettorica, si abbassi a ricalcare le orme di uno scrittore scorretto, barbaro, dallo stile torbido e fangoso, e ne imiti persino frasi e termini; di quello stesso scrittore, di cui parla con disprezzo anche il modesto compilatore del 5° secolo, alla distanza di quasi due secoli, tanto più se ricordiamo quanto fosse tenuto in onore a quei tempi il sofista ed il retore, e quale alto concetto si avesse degli studi rettorici che occupava il principale posto nelle scuole e nell'insegnamento superiore. Inoltre, se si esaminano i luoghi affini delle due opere, si vedrà più probabile una dipendenza di C. il quale, mentre ha un'escatologia più sviluppata, fa un accurato lavoro di scelta di tutto il materiale raccolto nelle « Institutiones. » [1] L'opinione poi che l'uno e l'altro

[1] Riporto quanto dice lo Harnack su questa quistione; « Hätte

si siano serviti di una fonte comune sembra ancor meno probabile. Può darsi che C. abbia tenuto presente qualche fonte a noi ignota, specialmente per la descrizione della fine del mondo, fonte che avrebbe servito per tutti quei particolari che mancano in Lattanzio; [1] ma per questi si può escludere senza discussione, perchè tutto quanto egli riporta da autori anteriori non si perita di citarlo, d'indicare lui stesso di dove l'ha tratto: la recensione del Brandt ha dimostrato che le sue fonti sono ormai passo per passo conosciute, che non vi è nulla di personale o che si possa argomentare desunto da un autore a noi ignoto; cosicchè questa obiezione non avrebbe nè alcuna verosimiglianza nè alcun fondamento sui testi.

IV. — La Didascalia Apostolica nell'opera di Commodiano.

Affermando che l'opera di C. deriva i suoi tratti fondamentali dalle I. D., non abbiamo affatto escluso che egli conoscesse e s'ispirasse ad altre fonti offertegli da tutta la ricca fioritura di scritti che i padri della chiesa latina avevano lasciato in eredità alle nuove generazioni; anzi siamo d'accordo nel convenire che sopratutto Cipriano e Tertulliano e forse anche una traduzione latina dei « Carmina Sibyllina » e i libri canonici fossero da lui conosciuti e sfruttati. A questo riguardo però mi pare che un fatto singolare possa confortare la nostra argomentazione: il primo libro delle « Instructiones » e il « Carmen » sono indirizzati soltanto a pagani e a giudei ed hanno di mira la conversione di questi, mediante

aber Lactanz den Kommodian gekannt, so hätte er ihn wohl genannt, wie seine anderen Vorgänger. Wer Carmen 191, ff. mit. *I. D.* IV, 10, 11; *C. A.* 267 ff. mit. I. D. IV, 18, 28..... vergleicht, wird sich der Vermutung nicht entschlagen konnen, dass Komm. hier von Lact. abhängig ist. » *(Chron. der altchrist., Litter.* II, s. 441).

(1) *Carmen Ap.* verso 936 « pauca quae legi secreta. »

la dimostrazione della falsità del politeismo e l'esposizione dei fondamenti della fede cristiana. Nel secondo libro invece il poeta si rivolge esclusivamente al popolo dei credenti, dai più umili ai più elevati di grado, richiamandoli all'osservanza della legge, esortando, ammonendo e minacciando. Sembra dunque che il poeta dall'una all'altra fase della sua attività si sia innalzato sopra alla comunità dei fedeli, e si sia sentito rivestito di un'autorità nuova, se ha creduto di avere il diritto d'imporsi come guida e maestro non più agli ignari della legge, ma anche agli esperti, persino ai dottori ed agli altri maestri. Si può ritenere quindi che il secondo libro delle « Instr. » debba essere stato composto ad una certa distanza dal primo e che tra l'uno e l'altro si debba collocare la composizione del « Carmen. » Le ragioni di questa ipotesi mi sembrano abbastanza evidenti: 1° In questo secondo libro si constata l'impiego di nuove fonti non mai usate in antecedenza. 2° Come abbiamo già accennato, il diverso atteggiamento dello scrittore fa pensare ad un differente grado di autorità, e quindi ad un periodo posteriore della sua vita. 3° L'ultimo acrostico del primo libro espone una escatologia meno sviluppata di quella che è contenuta nei primi acrostici del secondo libro. In quello infatti compare il solo Anticristo Nerone. Nel secondo libro invece si accenna anche al secondo Anticristo che fugge verso Borea; (cfr. il passo « Instr. » 2, 1, 37, in cui si trova l'Anticristo della Siria rammentato alla fine del *Carmen ap.* v. 981).

Il Monceaux suppone che la divisione tra i due libri sia opera di un copista maldestro, osservando come essa sia avvenuta poco logicamente, perchè, secondo lui, l'ultimo acrostico del primo libro si collegherebbe al ciclo dei primi quattro del secondo. Ma mi sembra che generalmente i copisti, quando intervengono nell'opera di uno scrittore per apportarvi qualche modificazione, lo facciano sempre con l'ottima intenzione di far sparire qualche apparente contradizione del testo, per esempio di ristabilire la simmetria delle parti. Il primo libro si compone di quarantuno acrostici, il

secondo di trentanove, l'ultimo del primo libro non ha nessuna relazione con i precedenti, ma con i primi del secondo; dunque il copista, per quanto illetterato fosse, se avesse voluto di suo arbitrio correggere la precedente disposizione, avrebbe cercato di eliminare questa incongruenza e asimmetria. È probabile invece che la divisione dei due libri quale consta attualmente, fosse proprio originale; e la cosa si può spiegare supponendo che il poeta abbia pubblicato per la prima volta il primo libro delle « Instr. » il quale, si badi bene, è apologetico oltrechè didattico, si rivolge esclusivamente ai pagani e ai Giudei; quindi abbia fatto seguire il « Carmen » con lo stesso spirito, con le stesse intenzioni, ma con un afflato poetico maggiore, onde ha abbandonato il procedimento costrittivo degli acrostici per darsi in balia al torrente dei suoi esametri scapigliati e sviluppare in più vasto quadro, le sue fantasie apocalittiche; finalmente col secondo libro cambia l'argomento e il tono per dirigere le sue ammonizioni ai cristiani, passando in rivista tutte le categorie dei credenti: catecumeni, fedeli, soldati di Cristo, matrone, infine « omni populo Dei, » poi risalendo tutti i gradi della gerarchia ecclesiastica: lettori, ministri, anziani, chierici, pastori di Dio, mescolando esortazioni ai buoni, minacce ai tiepidi, rimproveri ai cattivi ministri. Tra il primo e il secondo libro non vi è dunque continuità spirituale, è supponibile quindi che non vi sia nemmeno continuità cronologica. Ecco dunque per quale ragione l'analogia tra l'opera di C. e le *I. D.* termina all'inizio del secondo libro, ecco perchè in questa seconda parte bisogna risalire all'uso di altre fonti. (1)

Tra queste fonti il Brewer opinava che dovessero esservi le « Constitutiones Apostolorum, » raccolta di canoni appar-

(1) Lo Zeller e il Martin suppongono, non so con qual fondamento, che Gennadio abbia formato il breve giudizio su C. dalla lettura del solo primo libro delle « Instructiones. » Anch'essi, dunque, ammettono indirettamente che esistessero esemplari a parte separati di questo primo libro.

tenente al 5° secolo, ma il Martin e il Revay hanno negato questa derivazione, ammettendo invece al posto delle « Constitutiones » la « Didascalia Siriaca. » Questa opera vorrebbe essere, secondo la finzione del suo anonimo autore, elaborata dallo pseudo Concilio Apostolico di Antiochia, ed è anch'essa un insieme di precetti, coi quali si stabiliscono le mansioni e i doveri degli uffici delle diverse categorie di fedeli. Come è già stato dimostrato dallo Harnack e dal Bardenhewer, essa non è che uno sviluppo della « Didachè » (dottrina dei dodici Apostoli) e così pure in seguito le « Constitutiones » conterranno la « Didascalia apostolica » nei loro primi sei libri. Data questa circostanza, si è creduto opportuno ricostruire il testo greco della « Didascalia, » ma in realtà la forma più antica rimastaci sembra che sia la traduzione siriaca [1] e quanto al manoscritto più antico, è stato ritrovato in un palinsesto della Capitolare di Verona e pubblicato dallo Hauler, il quale palinsesto contiene appunto una traduzione latina della « Didascalia apostolica. » Il Martin ed il Revay, indipendentemente l'uno dall'altro, hanno scoperto che molti consigli rivolti dal poeta ai ministri di Dio sono stati ripresi dai canoni di quest'opera. Ci contenteremo di menzionare i raffronti stabiliti dal Revay: II, 23, 4, con « Didasc. » pag. 78 dell'Ed. Hauler 5-6; II, 13, 3, con « Didasc. » pag. 19, 4-5; II, 27, 2, 4, 9, con « Didasc. » pag. 50, 19, 23, 23-24; II, 35, con « Didasc. » pag. 44-45; II, 37, 1, 6, con pag. 105, 9 e 101, 21, 23.

Mentre riconosciamo la verosimiglianza di questi confronti e quindi possiamo essere disposti anche ad ammettere una tale derivazione, possiamo trarne una conseguenza in pieno contrasto con le deduzioni che ne ricavano invece i critici sunnominati. Infatti siamo partiti dal presupposto che C. sia uno scrittore dell'Occidente cristiano e più precisamente

(1) Per tutte queste notizie cfr. « Texte und Untersuchungen der Gesch. der altchrist. Litter. » B. 10. 1904 « Die Sirische Didaskalie » von Achelis und Flemming.

africano; per conseguenza dobbiamo convenire che, appartenendo la « Didascalia » alla seconda metà del 3° secolo, egli non ha potuto conoscerla se non dopo almeno i primi del 4° secolo. Osserviamo prima di tutto che i raffronti sono eseguiti sulla traduzione latina, cosicchè egli avrebbe dovuto conoscere l'opera non nel testo greco o siriaco, ma in quello latino. Inoltre la « Didascalia siriaca » presuppone anche secondo il Bardenhewer, (1) un testo greco; però nella forma in cui si trova, noi non possiamo che risalire ad essa come fonte più antica; niente ci autorizza a ritenere che la traduzione greca quale ci è conservata nelle « Constitutiones Apostolorum » del 5° secolo sia anteriore a quella siriaca, che con i canoni di Ippolito e con gli ordinamenti della Chiesa egiziana viene considerata il nucleo prisco del Diritto Ecclesiastico orientale, e come tale ha un valore appunto per la storia della Chiesa d'Oriente. (2) Il carattere dell'opera poi indica che essa fu scritta per una comunità palestinense. (3) Quantunque gli autori dello studio citato errino, affermando che lo scrittore delle « Constitutiones Ap. » scrisse, attingendo alla Didascalia, sui primi del 4° secolo, mentre più recenti indagini hanno trasferito tale data alla seconda metà del 5°, confermano tuttavia la nostra opinione che la Didascalia non poteva essere conosciuta ed imitata in Occidente se non dopo il 3° secolo. « Wir erfuhren daraus..... dass die Didaskalie nicht nur in ihrem Vaterland seit dem der drittern Jahrhundert Ende in Geltung gestanden hatte. » (4) Siamo disposti, come abbiamo detto, ad accettare l'opinione del Revay e del Martin che la Didascalia sia una fonte di C., ed ammettiamo che i loro confronti siano convincenti; ma in primo luogo non si può considerare questa relazione come una prova circa la patria di C., perchè anche in Occidente questi canoni pseudo apostolici furono introdotti,

(1) « Geschichte der altkirch. Litter., » B. II s. 344.
(2) Cfr. « Die sirische Didaskalie » Vorwort.
(3) Cfr. « Die sirische Didaskalie » 267 ff.
(4) Cfr. « Die sirische Didaskalie » Vorwort.

sebbene col dovuto ritardo, [« sie auch in Oberitalien Eingang gefunden hat und dort als apostolische Schrift und kirchliches Recht gegolten hatte » ([1])]; in secondo luogo sembra che i due critici non si accorgano che affermare tale derivazione contradice alla loro tesi. Oltre all'Achelis, anche il Bardenhewer dichiara che l'opera anonima della « Didascalia, » che già si è detto composta esclusivamente con l'intenzione di giovare ad una determinata comunità governata da un vescovo, ha un carattere talmente regionalistico da non poter pensare ad una sua diffusione che molto dopo; ([2]) dunque se la compilazione appartiene alla fine del 3° secolo, dobbiamo scendere per l'Occidente al 4°, e alla fine di questo secolo appunto appartiene la traduzione latina della Capitolare di Verona, che contiene il testo manoscritto di datazione più antica.

Concludendo, l'impiego della Didascalia come fonte sembra una prova di più per fissare la cronologia di C. almeno dopo i primi decen' del 4° secolo.

V. — Demonologia - escatologia sentimento politico di C.

Tratteremo con la maggior brevità possibile, senza entrare in troppo spinose ed intricate questioni, questi argomenti, perchè ci devono dimostrare da una parte una grande affinità tra i due scrittori, maggiore quasi di quella considerata, dall'altra invece un atteggiamento nuovo ed indipendente in C., di cui è necessario ricercare i motivi determinanti.

Al principio del primo libro delle « Instructiones, » ci colpisce immediatamente per la sua singolarità la dottrina

([1]) Cfr. « Die sirische Didaskalie » Vorwort.

([2]) Ist das Werk auch gerade in Syrien und Palästina mehr als anderwo zu Ansehen im Gebrauch gelangt » - Bard. Gesch. der altkir. Litter., B. II, s. 260 (1903).

demonologica di C. (I. 3. Cultura daemonum). Che cosa sono i demoni? Angeli decaduti che, mandati sulla terra per vigilare sugli uomini, presi dalla bellezza delle donne, si unirono a loro e generarono i giganti; morti questi, non furono accolti da Dio, e perciò si dettero a vagabondare sulla terra, sovvertendo i corpi degli uomini e penetrando nelle immagini degli dèi.

L'origine di questa credenza si trova in una interpretazione errata dei versetti della *Genesi* VI, 2-4, (1) nei quali si narra dell'abbassamento dei figli di Dio fino alle figlie degli uomini. Identificati i figli di Dio con gli Angeli, si ebbe un grande sviluppo di questa teoria nel libro di Enoch (Cap. VI e seg.) e fu ripetuto da molti apologisti, tra cui Giustino, (2) Tertulliano, (3) Cipriano. (4) Finalmente la troviamo in Lattanzio. (5)

La teoria di quest'ultimo è derivata nei suoi tratti fondamentali direttamente dal libro di Enoch. Infatti comincia allo stesso modo la narrazione della caduta degli Angeli: 14. I. « cum ergo numerus hominum coepisset increscere. » ENOCH VI, I. Καὶ ἐγένετο ὅταν ἐπληθύνθησαν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων. Vi è in tutte e due l'accenno alla volontà di Dio di non conceder perdono agli Angeli colpevoli: XIV. I. « quod sciebat esse facturas, ut veniam sperare non possent » EN. XII, 5. καὶ οὐκ ἔσται ὑμῖν εἰρήνη οὔτε ἄφεσις. Si distinguono nell'uno e nell'altro due specie di demoni, quelli terrestri, i giganti, e quelli celesti: XIV, 5. « Ita duo genera daemonum facta sunt, unum caeleste alterum terrenum » ENOCH XV, 10. e seg. (Ediz. Flemming) πνεύματα οὐρανοῦ, ἐν τῷ οὐρανῷ ἡ κατοίκησις αὐτῶν ἔσται, καὶ τὰ πνεύματα ἐπὶ τῆς γῆς τὰ γεννηθέντα ἐπὶ τῆς γῆς ἡ κατοίκησις αὐτῶν ἔσται... κ. τ. λ.

(1) Videntes filii Dei filias hominum, quod essent pulchrae, acceperunt sibi uxores ex omnibus, quas elegerant etc.
(2) *Apol.* II, 5.
(3) *De cultu feminarum* I, 2.
(4) *De habitu virginum* 14.
(5) *D. I.* II. 14.

I confronti si potrebbero continuare e da essi concludere che la demonologia di Lattanzio si deve ricondurre alla fonte originaria. Però vi sono alcune concezioni proprie di questo che non si trovano nel libro di Enoch, tra le quali la missione data da Dio agli Angeli di custodire le razze mortali e l'ordine di guardarsi da ogni contatto terreno, mentre nel libro di Enoch essi scendono in terra per libera elezione, (*D. I.* XIV, 1.) il penetrare dei demoni durante il loro vagare inquieto nei corpi degli uomini e nella effige degli dèi (XVI, 12-13) e la opinione che essi si creassero un culto, prendendo nomi ed immagini di re morti per coprirsene come di maschere: 11,16,3 « qui ut hominum mentem a cultu veri dei averterent, effectos mortuorum regum vultus et ornatus exquisita pulchritudine statui consecrarique fecerunt, et illorum sibi nomina quasi personas quasdam induerunt. » Ebbene, appunto in questi elementi originali della demonologia lattanziana si trova la identità con quella di C.: anche questi parla di un precetto dato da Dio: « visitari voluit terram ab angelis istam » e dice che tali spiriti sovvertono i corpi degli uomini ed entrano nelle immagini degli dèi: « unde malo vagi subvertunt corpora multa – maxime quos hodie colitis et deos oratis. »

Senza voler insistere più oltre su queste ed altre evidenti corrispondenze, mi sembra che una ragione di più per convincersi dell'affinità che lega i due scrittori sia la perfetta analogia di certi dettagli dottrinali talmente caratteristici da contraddistinguerli tra tutti. Ecco, da una parte, il retore elegantissimo, risuscitatore delle venustà ciceroniane, che arrotonda il periodo, musicandolo con clausole ritmiche, che fa pompa con non dissimulata vanità di una vasta cultura classica, dall'altra l'ispido e limaccioso verseggiatore barbarico, ai due opposti poli, ai gradini più lontani della gerarchia letteraria, si trovano mirabilmente d'accordo per il disegno della loro opera, si foggiano la stessa dottrina, assimilano i medesimi elementi, attingono alle medesime fonti, infine, e ciò è anche più stupefacente, espongono una mede-

sima concezione morale che in ambedue culmina con la prospettiva dell'imminente resurrezione e successivo regno millenario, immaginato, descritto con tratti così materialistici da destar meraviglia se non in C. per lo meno in Lattanzio. Anche nella dottrina di Lattanzio dunque si trova la stessa mescolanza di credenze popolari e di resultamenti scientifici.

Quanto alla teoria demonologica, l'accordo è completo. Essa ha origine dall'esegesi biblica sviluppata dal giudaismo ma si è anche arricchita di non pochi elementi pagani. Senza rifarsi alle origini di queste dottrine sui demoni che furono concepite dai pagani in senso panteista, basterà rammentare quei libri di « Ermes Trismegiste » che Lattanzio cita, a quel che sembra, così male a proposito, [1] perchè in nessun altro trattato di scienza esoterica dei culti pagani, il panteismo è stato affermato così vigorosamente come in questo. È notevole rilevare che anche in « Ermes » come in Lattanzio si parla dell'estrema tenuità di questi spiriti, i quali però, evocati, si possono fissare « dans les saintes images et les divins mystères, seul moyen de donner aux idoles la puissance de faire du bien et du mal. » [2]

La conseguenza di questa concezione però è del tutto diversa: dove i pagani vedevano delle divinità terrestri, dotate delle virtù che esistono nelle erbe, nelle pietre, negli aromi, [3] il cristianesimo rivelò degli angeli decaduti, giurati nemici di Dio e del bene; e siccome già questi spiriti erano identificati con le forze naturali, con le potenze del mondo, ne conseguiva una dichiarazione di guerra al mondo pervaso da questi spiriti maligni. Una tale concezione presentava una ricchezza infinita di sviluppi; specialmente quando se ne impossessò l'ascetismo monastico. Gli asceti lottano corpo a corpo contro i demoni, e, secondo il grado di santità raggiunto, riescono ad acquistare il potere di penetrare in quel mondo invisibile del male, essi giungono a vederli,

(1) *I. D*, II. 14.
(2) MENARD, *Les livres d'Hermes Trismegiste*, L. II. Ch. 13.
(3) MENARD, Op. cit. L. II. Cap. 12.

a sentirne il fetore, a riconoscerli sotto qualunque trasformazione, a distinguerne i cattivi suggerimenti, a subirne infine anche gli accessi d'ira furibonda. Il documento più insigne di questo sviluppo della demonologia cristiana è rappresentato dalla « Vita Antonii » di Atanasio. Anche C. ne materializza la sostanza: essi sono immortali, anzi il poeta accenna oscuramente alla teoria che le anime di coloro che son periti di morte violenta, diventino demoni. (1) Pone a capo delle loro torme Satana o Belial, che presiede a tutte le opere di perdizione, e tutte le cose del mondo sono opera del diavolo. L'assolutismo di C. su questo argomento è degno di un anacoreta egiziano; nella avarizia, nella cupidigia, nell'adulterio egli vede il maligno allo stesso modo che negli occhi degli spettatori al teatro, e nelle acconciature delle donne ostinatamente egli denuncia dappertutto la pompa del diavolo, « Zaboli pompa. » (2)

L'escatologia di C. discende da una serie ininterrotta di scrittori che fanno capo alle Apocalissi giudee, e in generale a tutte quelle opere apocrife che il dolore e le sofferenze della schiavitù e dell'esilio avevano espresso dall'anima della nazione ebrea, che, unica in tutti i tempi e in tutte le epoche, seppe conservare nei secoli una così profonda coesione ed una comunanza così meravigliosa di sentimenti, di fede, di speranze. L'eredità di queste speranze fu corretta dal cristianesimo; il messianismo giudaico, attesa febbrile di un vendicatore terribile, cancellante in un mare di sangue tutte le iniquità e le ingiustizie passate, trovava soltanto in parte, una realizzazione nell'avvento della nuova legge. Ma se in San Paolo e in altri padri apostolici come Hermas, Ignazio, Cle-

(1) Cfr. *Instr.* I. 14: « secede ab istis, qui sunt biothanati facti. » Biothanatus ha generalmente il significato di morto di morte violenta. Ma se questa interpretazione non soddisfa, si potrebbe vedere in questi « biotanati » i seguaci dei culti mistici, essendo, secondo il Rèvay, tale termine un epiteto degli iniziati.

(2) Potrebbe offrire un elemento di confronto tra C. e Lattanzio la quasi assoluta mancanza in ambedue di un'angelologia.

mente, la concezione escatologica bandiva i fantasmi apocalittici del regno millenario, e si ispirava esclusivamente all'idea della salvazione, accanto ad essi esisteva una forte corrente sgorgante dalle tradizioni ebree, favorita dalle circostanze storiche, di una speranza di gioie terrene, di potenza e di godimenti materiali. Sarebbe compito troppo vasto se noi volessimo dare una lontana idea dell'importanza enorme che assunse questa corrente di entusiastica attesa e questo complesso di previsioni fanaticamente credute, e vissute con ardore e tenacia tra le angoscie e gli orrori delle persecuzioni.

Non dobbiamo vedere in questa acutizzazione forsennata della più potente e più efficace promessa cristiana un fenomeno transitorio e localizzato nel tempo. Tale ingenuità materialistica è deviazione inevitabile di qualsiasi idea e fede, anche la più spiritualizzata. Quello che può sembrare una tendenza propria di un dato periodo storico, è invece un istinto profondo e pérenne dell'uomo, che lo tiene sempre con lo sguardo rivolto all'avvenire per cercare un nuovo albore tra quelle tenebre, e gli crea le più grandi illusioni, e gli fa vagheggiare le più smaglianti promesse. In tutti i tempi ed in tutte le folle dei credenti di qualsiasi religione esiste un millenarismo, vale a dire una proiezione nel futuro dei presenti sogni di felicità; e questo sogno assume forme ed aspetti e colori diversi secondo le diverse contingenze, ma scaturisce sempre da un sentimento unico, immutato ed eterno. Purtroppo ancora gli stessi mali affliggono il mondo, la stessa malvagità trionfa, il nemico eterno non è ancora vinto. Occorre dunque che il bisogno dell'uomo venga appagato dalla credenza di una perfezione futura, cioè dalla fede nel *compimento nei tempi*, cui auspicherà la seconda parousia del Figlio dell'uomo.

E che tale corrente fosse ancora viva per molto tempo, lo dimostra l'opera di Lattanzio, che l'accoglie nelle sue molteplici variazioni e ricchezza di sviluppi nella sua opera. Quanto a C. egli è pervaso dall'ansia di questa attesa, e

descrive con lirica foga tutte le vicende di questa catastrofe. Il Ciceri, (1) facendo un rapido schizzo della storia del chiliasmo, afferma che C., come poeta di questa credenza, precede Lattanzio, il quale ne sarebbe lo storico, e che dopo di loro il chiliasmo decade. Questo è un errore. L'idea millenaria non è morta nemmeno con la caduta di Roma. (2) Anche senza tener conto dell'escatologia attribuita a Martino di Tours che in Sulpizio Severo, *Dial.* II, 14, espone una concezione che ha molta affinità con quella di C., noi possiamo argomentarne la vitalità oltre i primi secoli se rammentiamo le remotissime ripercussioni dell'idee millenarie nelle sette illuminate del XV e XVI secolo, delle quali è noto l'atteggiamento di aperta ribellione alla autorità ecclesiastica. Ha certamente subìto trasformazioni più o meno formali, ma il nucleo della credenza è sopravvissuto a lungo, dando non piccolo incremento al rafforzarsi di certe forme di pseudo ascesi rigoristica e fanatica. (3)

Ma se anche l'idea millenaria si fosse estinta completamente nel IV secolo, noi comprenderemmo meglio che C. e non Lattanzio, ne fosse stato l'ultimo epigono. Il chiliasmo è dottrina calma, precisa, rappresentazione nitida in Lattanzio: egli l'ha accolta senza troppo fanatismo, e se ciò può sembrare una anomalia in lui, spirito colto e appartenente all'aristocrazia delle lettere, è anche indirettamente una prova di quanto dovesse essere diffusa e radicata in certi ambienti della cristianità; ma il nostro poeta, nutrito di tutte le favole superstiziose del giudeo-cristianesimo, e nello stesso tempo infiammato da una grande idea morale, sarebbe ben degno di passare alla storia come l'ultimo rappresentante di quella

(1) *Athenaeum* 1914.

(2) Al tempo delle invasioni longobarde, Gregorio Magno esprime le speranze millenarie nell'*Hom.* in EZECH. II, 16, 22. Vedi ALESSANDRO CHIAPPELLI, « Le idee millenarie dei cristiani. »

(3) Una ragione, tra le altre, della durata dell'escatologia millenarista si può forse trovare nella circostanza che la Chiesa non la condannò mai, ufficialmente.

concezione favolosa. Egli può benissimo apparire al IV secolo come un anacronismo, e forse la sua originalità è di essere veramente anacronistico. Noi lo immaginiamo nel periodo del trionfo mondano e politico della Chiesa, quando il cristianesimo diventava culto ufficiale, il presbiterato si secolarizzava e in qualche caso si mesceva negli affari politici, quando ormai l'età eroica della nuova religione era tramontata: e allora ci spieghiamo come questo credente dell'ultima ora si porti con tutto l'ardore del suo temperamento fino alle estreme conseguenze della sua fede, inalberi superbamente, solo tra l'indifferenza della comunità, un ideale di vita ascetica che lo riavvicina singolarmente ai solenni anacoreti orientali, e muova guerra in blocco contro pagani e cattivi cristiani, e non risparmi i più alti rappresentanti della gerarchia ed aneli ardentemente un ritorno delle antiche lotte e delle sanguinose vittorie dei soldati di Cristo, e creda ingannatrice la pace e la prosperità di cui gode la Chiesa, anche perchè egli pensa, che la fine del mondo è prossima, perchè ha bisogno di crederlo, per poter godere finalmente dell'eterna rovina dei reprobi, tra i quali forse già scorge buon numero di sacerdoti indegni.

Ma è tempo di scendere a prove più dettagliate della identità escatologica di C. e Lattanzio.

In C. troviamo uno sviluppo maggiore dell'escatologia nel « Carmen Apologeticum » e negli « Acrostici » I, 41, e II, 1, 2, 3, 4. Naturalmente gli elementi che formano il substrato di questa composizione si possono ritrovare diversamente combinati in tutte le rappresentazioni anteriori, dalle Apocalissi giudee ai « Carmina Sibyllina; » ma la disposizione nella quale sono ordinati lo riavvicina singolarmente a Lattanzio.

C. A. S'inizia il periodo del cataclisma con la presa di Roma da parte dei Goti (805 e segg.). [1] Apparisce poi Nerone sotto il nome di Ciro (825 e seg.), ma prima di lui vi

[1] L'HEER (*Römische Quartalschrift* 1905) arrischia un'ipotesi. Riferendosi al passo di Procopio del « De bellis » V, 24 (V. Ed. del Com-

sarà Elia che profeterà « tempore partito, medio hebdomadis axe » cioè per lo spazio di tre anni e mezzo, il quale, poichè non è creduto, prega Dio che non piova e si produce una grande siccità; perciò i Giudei istigano contro di lui il Senato, e Nerone fa mettere a morte lui con gli altri profeti. ([1]) Settemila uomini cadono trucidati; ma ascendono al cielo per volontà di Dio. Nerone, unitosi ad altri due Cesari, ([2]) scatena una persecuzione contro i cristiani che dura tre anni e mezzo. Allora giunge un altro re da l'Oriente alla testa di quattro popoli (887 e segg.), che al suono di una tromba dal cielo,

paretti, Vol. I, pag. 177) nel quale lo storico riporta una profezia della Sibilla che non è contenuta nei libri sibillini rimastici (Quintili mense..... rege nihil geticum iam metuet.....?) suppone che questa profezia per strana combinazione riferita in lingua latina, appartenga ad una traduzione latina dei libri sibillini cui accennerebbe anche C. col verso 436 del C. A. (Pauca quae legi secreta) e sia poi quella che ha motivato tutta la narrazione dell'invasione dei Goti che in *cinque mesi* trucidano tutti i senatori romani. Quest'opera sarebbe stata fonte tanto di C. che di L., e tale comunanza di origine soltanto sarebbe causa delle analogie tra l'una e l'altra descrizione.

Ma si può obbiettare: Per quale motivo Lattanzio non avrebbe accennato a questa fonte? Noi vediamo che egli presta una fede piuttosto ingenua alle fantasie degli « Oracula Sib., » e non si perita a farne citazioni copiose per addurne le sicure testimonianze. I lunghi brani da lui trascritti nel VII libro appartengono tutti ai Carmi che già possediamo. Non vi è passo citato, del quale non si possa trovare la fonte; perciò, almeno riguardo a Latt., sembra che l'ipotesi dello Heer sia infondata.

([1]) Qui non si parla di due profeti come suppone il Martin, ma si riferisce al « chorus prophetarum » della II. I. i quali « obsceni equi trucidarunt calce remissa. »

([2]) L'allusione alla divisione dell'Impero e all'istituzione dei due Cesari collaboratori dell'Imperatore, così chiara e di ovvia interpretazione (Cfr. « Instruc. » I, 41. v. 5 e C. A. v. 871 e segg.) è stata stiracchiata in vari significati, tutti poco convincenti. Il v. « Participes autem duo sibi Caesares addit, » risponde alle tre « acerbissimae bestiae » del « De Mortibus » (16) e al passo della stessa opera « tres enim participes regni sui fecit » in cui appare anche lo stesso termine particeps che doveva essere quello impiegato nel decreto dioclezianeo, con cui si istituiva la tetrarchia. (Cfr. MOMMSEN et MARQUARDT, *Le droit public romain*, T. V.) È evidente quindi che i versi di C. non possono essere stati composti che in tempo posteriore a questa importantissima riforma di Diocleziano.

e preceduto da un'aurea quadriga di fuoco, muove contro Nerone e lo uccide. Grandi stragi, e distruzione di Roma. Poi ritorna in terra Judaea e diventa l'Anticristo, il secondo, dopo Nerone, rovina di tutta la terra. Ma qui si aggiunge il particolare del popolo celato, che dietro le invocazioni degli stessi Giudei il Signore svelerà. (C. A. 941 e seg., *Instruc.* II, I). Esso stette sempre per volontà di lui al di là del fiume Persida ed era composto di nove tribù e mezzo delle antiche dodici e ivi viveva castamente e naturalmente. Ora questi privilegiati si avanzano sulla terra a far ritornare la fecondità e la gioia dei buoni, e s'impadroniscono di tutte le città e vincono tutti i popoli. Allora il secondo Anticristo fugge verso Borea. I ribelli sono prostrati, il re iniquo e pseudo-profeta mandato nella Geenna, e i santi tutti pregano per la prima resurrezione e godono insieme la felicità millenaria, mentre si rovescia dal cielo una pioggia di fuoco sugli empi, i di cui superstiti saranno ridotti in schiavitù. Qui di verrà il segno del gran giorno. (C. A. 999 e seg. *Instruc.* II. 4 e II. 39). Suono di rauca tuba, fuga del sole, caduta delle stelle, tempeste e terremoti; finalmente Cristo discende sulla terra, tutti risorgono per l'estremo giudizio, e il quadro finisce con la felicità degli eletti e la condanna dei reprobi che vengono inghiottiti dall'abisso infernale.

L'*Istruzione* I. 41, ci offre un'interessante variazione, poichè la pittura del tempo dell'Anticristo è fatta in modo alquanto diverso dal C. A., e sembra ivi rappresentare una fase primitiva della concezione escatologica del poeta: abbiamo infatti un solo Anticristo, Nerone, preceduto da Elia che verrà a segnare i diletti, per il periodo di tre anni e mezzo (sed medium tempus Helias medium Nero tenebit), come nel C. Questo Anticristo, chiamato poi Latino, è detto anche pseudo-profeta dal C. A. e non è altro che il secondo Anticristo (verso 985). Da notare che Nerone qui vince i tres imperantes. Nel secondo libro la *Instr.* I contiene una profezia sul popolo ascoso già descritto nel C. A., e anche qui il « rex iniquus » viene gettato nella Geenna, e i grandi

del suo regno sono fatti schiavi. Nella II si descrive la pioggia di fuoco sugli empi. Nella III si sviluppa l'accenno vago del C. A. sulla prima resurrezione, e si enumerano con compiacenza le delizie del regno millenario. Nella IV infine il poeta ritorna sulla pioggia di fuoco che precede ora la seconda fase, cioè la condanna eterna dei meritevoli, mentre « interioribus ..... habitaculis iusti locantur. » E infine nell'ultima, II, 39, ripete le profezie sul famoso regno millenario, che si inizierà al termine dei seimila anni, ma più che altro insiste con compiacenza sul particolare della schiavitù cui saranno sottoposti i grandi e i dignitari del regno dell'Anticristo.

Tale piano di vicende apocalittiche, distribuite in una serie cronologica qualche volta determinata con esattezza, si ritrova perfettamente in Lattanzio, di cui pare un'eco.

Un re viene dal Nord (VII, 16, 3); egli trionferà dei tre imperatori d'Oriente, prenderà il comando supremo, eserciterà una insopportabile tirannia, cangerà il nome e la capitale dell'impero (VII, 16, 4). Disastri di tutte le sorta, tremiti di terra, inondazioni, distruzioni di città, epidemie, carestie, montagne che crollano, astri che si rivolgono dal loro corso. Suona una tromba celeste: comincia una grande mortalità tra gli uomini, (VII, 16, 5, 14) e viene inviato un grande profeta con compimento di miracoli (VII, 17, I, 2); contro di lui dalla Siria s'avanzerà un falso profeta, cioè l'Anticristo, che completerà la distruzione del primo re (VII, 17, 2). Morte del profeta vero e sua resurrezione e ascensione (VII, 17, 3). Dominio dell'Anticristo per quarantadue mesi (17, 4, 9). Invocato dai giusti, Dio manda un liberatore (17, 10, II). Discesa di Cristo e sconfitta dell'Anticristo (19). Prima resurrezione (20, I, 2). Fuoco distruttore sui peccatori (21, 3, 8). Regno millenario di Cristo e schiavitù dei pagani superstiti (24, 2, 5). Descrizione delle gioie del regno (24, 6, 15). Il diavolo ritorna sulla terra dopo mille anni e solleva i pagani schiavi, ma avviene una nuova pioggia di fuoco, cui sfuggiranno i giusti rintanati nelle loro caverne (habitaculis, 26,

I, 4). Avviene la seconda resurrezione con l'apoteosi dei giusti e la condanna degli empi al fuoco eterno.

Faremo notare che un'affinità importante si rileva subito: cioè la identificazione del pseudo profeta con l'Anticristo (1) e la rappresentazione di questo come un capo di eserciti, vincitore e trionfatore per la forza delle armi, mentre la figura tradizionale del « filius perditionis » (PAOLO II, *Thess.* II, 3, e seg.) è quella di un uomo prodigioso che compie miracoli e riesce con l'inganno a farsi adorare. Maggiormente risalta questa affinità nella concezione dei due Anticristi, uno che in C. sarebbe Nerone redivivo, mentre in Lattanzio è il re settentrionale, l'altro, per ambedue è l'Anticristo giudeo, venuto dalla Siria. Il Martin vede, d'accordo col Bousset, nei due Anticristi le due belve dell'Apocalisse, cioè la bestia venuta dal mare e accompagnata dal falso profeta e il dragone posto al suo servizio, in quanto la prima sarebbe la belva politica (XIII, 1. e seg.), la seconda quella puramente escatologica (XIII, 11. e seg.). Ma mentre nell'Apocalisse la seconda belva è abbassata al servizio della prima, nei due nostri scrittori è posta in una posizione di superiorità, concentrandosi in lei tutta l'azione di distruzione e di dissolvimento della terra. Questa concezione manca in Cipriano, e ciò sarebbe una ben strana anomalia, se si facesse di C., come gli ultimi critici pretendono, un seguace devoto, un imitatore, o meglio, un parafrasatore di Cipriano. Questa incoerenza sarebbe troppo grave: infatti l'escatologia del vescovo di Cartagine contenuta nel « De Mortal. » 25 – « De Cath. Eccl. unitate » 16 – « Ad Demetrianum » 3-5, non ha nessunissima relazione con quella del Nostro. Per lui non esiste una teoria espressa chiaramente: egli sembra ignorare le fantasie del chiliasmo che forse dovevano ripugnare alla sua mente squisitamente equilibrata, ed alla robustezza del suo carattere di

(1) Nell'Apocalisse di Giovanni, fondamento di tutte le escatologie posteriori, la bestia (identificata con l'Anticristo) e il falso profeta stanno a fianco (*Apoc.*, XIX, 19).

uomo d'azione. Come spiegare dunque questa deviazione del supposto fedele discepolo? Ma questa osservazione ne richiama un'altra più generale: la teologia, la dottrina di C. non ha che scarsi punti di contatto con quella di Cipriano. Anche lasciando da parte il dogma trinitario, che in Cipriano ha raggiunto la perfetta espressione, non troviamo in Cipriano i particolari della dottrina demonologica del Nostro, come pure della dottrina sulla fine del mondo.

Finora non abbiamo ancora accennato a due sentimenti che infiammano l'animo del poeta, e che, pur discendendo dalla medesima coscienza già matura nella cristianità, si atteggiano ben diversamente negli scrittori cristiani dei primi secoli: essi sono l'odio contro il giudaismo e contro l'impero. La coscienza che lo ispira è quella di essere il *popolo nuovo*, succeduto al popolo eletto d'Israele, erede di tutte le sue prerogative e di tutti i suoi diritti, e nello stesso tempo rigeneratore di quella potenza primordiale, il cui privilegio, affidato dall'inizio dei tempi al popolo ebreo, era passato alla nuova stirpe, ad arricchire il nuovo pollone radicato nell'antico terreno, ma già cresciuto a più estese regioni. Ora questa coscienza era causa di due diversi atteggiamenti verso l'impero. La più alta concezione a questo proposito è in Origene (In CELSUM 68, 75) che esprime l'idea che la Chiesa debba essere in avvenire lo stato divino, destinato ad accogliere in sè l'impero romano ed a farne le veci. [1] Questa è la fase culminante che ha raggiunto la medesima concezione attraverso gli apologisti del secondo e terzo secolo, la quale così si avviava ad una formula di conciliazione tra Chiesa e Stato. Contemporaneamente però dalla medesima radice deriva una opposta visione storica che concepisce Roma come l'unico ostacolo al compimento dei tempi, vale a dire, secondo le idee chiliaste, al trionfo dei giusti, giacchè fin da S. Paolo si diffonde l'opinione che alla caduta dell'impero (τὸ κατέχον) sarebbe cominciata la dissolu-

(1) HARNACK, *Mission und Ausbr.* ecc. cap. VI.

zione del mondo. (II *Thessal.* 5, 7) L'idea fondamentale che i cristiani formassero un terzo popolo, quello predestinato e perfetto, che completasse e svolgesse quanto di verità rivelata era contenuto nella prima legge, porta come conseguenza un allegorismo antigiudaico e politicamente antiromano, che cerca cioè di forzare il significato dei testi, investigando nei sacri libri l'interpretazione che testimoniasse questa superba e potente affermazione dei cristiani. Per limitarmi alla grande famiglia degli scrittori occidentali, in loro specialmente queste affermazioni sono più aperte e la condanna dei Giudei più categorica (« Testimonia » di Cipriano). I Giudei non sono più il popolo di Dio: Gerusalemme omicida dei santi è stata condannata; la razza dal collo rigido, dal cuore di grasso ha stancato la pazienza divina. Gl'insensati osservano ancora la vecchia legge che Mosè ha spezzato nella sua collera, e non vogliono conoscere la legge seconda che apporta la salvezza: « aspicis legem, quam Moises allisit iratus, et idem Dominus dedit illi legem secundam » (I, 38, 4). Dio ha scelto quindi i Gentili per suoi figli, ha preferito i cadetti ai primogeniti; è ciò che insegna la legge in molti simboli. Così bisogna interpretare il racconto di Lia e quello di Rebecca e la condanna di Caino e il favore di Abele. « Inspice Liam typum Synagogae fuisse, tam infirmis oculis quam Jacob in signo recepit » (1, 39, 1).

Ma tale allegorismo non si limita a provare la decadenza dei Giudei dal loro posto privilegiato, ma ad affermare che già fin dal principio dei secoli, nella legge che Mosè ricevette da Dio, vi era raffigurato allegoricamente l'avvento del popolo nuovo e della nuova religione, della quale l'antica non era che un'ombra e una figura. Così fin da Mosè troviamo annunziata la Crocifissione del Salvatore per la redenzione del popoli (*Deut.* 28, 60): « Et erit vita tua quasi pendens ante te. Timebis nocte et die et non credes vitae tuae, » onde C. « ante tuos oculos pendebit vita necata » (279). Non si limita a citare ma anche ad ampliare il testo con aggiunte: « In psalmis canitur: Dominus regnavit a ligno, exultet terra,

iocundentur insulae multae » (295); nel qual passo quel caratteristico inciso « a ligno, » manca nel salmo 96. Un altro esempio di testo volutamente ritoccato è la citazione di Geremia (XI, 19), versetto che nel testo ha il significato: « venite, distruggiamo l'albero col suo frutto » (1) in C. diventa « mittamus lignum in pane dicentes. » Questa tendenza si trova spinta al massimo grado in Lattanzio, che getta giù a rifascio tutte le testimonianze bibliche confuse a quelle profane, citando il libro di Ermes, le speculazioni filosofiche e con mirabile ingenuità anche i « Carmina Sibyllina, » credendo sinceramente di doverli attribuire alle antiche Sibille.

Però dove C. si separa risolutamente dalla tradizione dei grandi scrittori africani, è nella sua concezione antiromana. L'odio contro l'impero che è ispirato da questa idea, non trova un'eco in nessuno degli apologisti e dei dottori della Chiesa, e neanche mi sembra che possa dirsi originato dalle classi più basse della popolazione. Lo si trova soltanto nei « Carmi Sibillini, » prodotto del giudeo-cristianesimo alessandrino, cioè di una parte ristrettissima che non ha alcuna importanza nella storia dello sviluppo delle dottrine e della coscienza storico-politica della Chiesa. (2) Ora non è ammissibile che tale categoria di scrittori appartenesse alla plebe, e nemmeno che scrivessero per il popolo. È evidente in questi « Carmi » l'imitazione dei classici, e lo studio e la cultura letteraria di questi anonimi, e non possiamo immaginare un sentimento di odio così lucido, così potentemente espresso nelle folle degli schiavi, dei facchini, della marmaglia che infestava Alessandria. (3)

(1) Questa interpretazione è nella Bibbia del Tillon, Tome 5 (1906). Nella versione dei Settanta suona: « gettiamo del legno nel pane di lui, » forse volendo alludere ad un avvelenamento.

(2) HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengesch.* B. I. S. 247 ff.

(3) Mi sembra un po' forte la fantasia di certi storici francesi che vedano nei C[a]. Sib[a]. una poesia di colorito sociale, un'opera di propaganda sovversiva e di eccitamento all'odio di classe. In realtà nei C[a]. Sib[a]. è ristrettissimo e limitato l'intento e il carattere nazionalistico.

C. invece è veramente poeta di popolo, ma il suo odio contro Roma è originato da un diverso motivo. Nei poeti sibillini è la sanguinante coscienza della distruzione della loro patria, del loro tempio, di quella Gerusalemme che costituiva il centro politico, religioso e spirituale del gran popolo giudaico, che fa emettere le profezie terribili e sinistre, ed esplodere la gioia e la speranza di vederle presto compiute; dunque esse apparterranno piuttosto a quell'elemento farisaico che formava l'aristocrazia intellettuale del giudaismo. Invece non troviamo nella generalità dei cristiani questi sentimenti ribelli: fuorchè la religione pagana, tutte le istituzioni dell'impero, che pure erano in certo qual modo congiurate a perseguitarli, non sono affatto oggetto del loro odio, nè i príncipi che ne ordinavano l'esecuzione. Come fa rilevare il Boissier, (1) in tutte la congiure contro gli imperatori, abbastanza numerose da Nerone a Costantino, i cristiani non si sono mai compromessi. Era il principio di autorità così fortemente insito nello spirito della Chiesa, che si estendeva automaticamente a tutti i poteri costituiti, e la fedeltà di tutti i cristiani, poveri e ricchi, nobili e plebei, all'imperatore è attestata dagli « Acta martyrum, » che sono redatti certamente da umili fedeli e trova la massima conferma in quel passo dell'« Apologia » di Tertulliano, in cui i cristiani sono mostrati preganti per l'imperatore e domandando per lui « una lunga vita, una dominazione tranquilla, una famiglia unita, le armate vittoriose, un senato fedele, un popolo obbediente e la pace nel mondo. » (2) Possiamo dunque concludere che salvo l'eccezione del farisaismo sibillino, i cristiani sono sudditi ottimi e anzi orgogliosi di appartenere alla « immensa civitas: » quello stesso orgoglio di S. Paolo che volle far valere la sua cittadinanza quando fu arrestato. (3)

(1) *La fin du Paganisme,* Tome II, Livre VI, Chap. 3, § 2.
(2) Tertull. *Apol.,* 39, 2.
(3) *Acta ap.* XVI, 37, 38. Il principio d'autorità è confermato solennemente nella lettera ai Romani, XIII, 4, nella quale essa è chiamata

Ora ci domandiamo quale causa può avere l'odio antiromano del Nostro, che si mette in un indirizzo così contrario a quello tradizionale, e proprio in un periodo nel quale la Chiesa aveva già stretto l'alleanza con il potere civile. Noi troveremo forse una spiegazione plausibile se richiamiamo qui l'ipotesi, già da altri affacciata, sul carattere ascetico delle opere di C. [1] L'atteggiamento antiromano è infatti proprio dell'ascetismo monastico, il quale è un movimento antipolitico e segregazionista, imperniantesi fondamentalmente sulla rinunzia al mondo, ai beni della terra, agli onori, quindi anche agli oneri e agli obblighi della vita sociale. Se apparentemente il movimento monastico si mantenne nei limiti della soggezione, intimamente però celava un rivoluzionarismo di carattere mistico, e la tendenza ad emanciparsi da ogni forma d'imposizione, che non provenisse dai propri maestri, dai proestôtes. Se talora si manifestò questa tendenza contro l'autorità ecclesiastica, che dire poi dell'autorità politica, quando cioè Roma si presentava come la immanissima bestia, la potenza diabolica per eccellenza, il regno infernale che bisognava combattere, come si combatteva continuamente il demonio negli eremi? Pertanto noi crediamo che il Nostro poeta, mentre si ricollega per l'allegorismo antigiudaico e apologetico alla tradizione precedente, se ne stacca e se ne allontana nel suo odio antiromano, che, anzichè derivare, come si può supporre a prima vista, dal farisaismo dei C. S.

dei ministra, che è stata costituita da Dio per la repressione del male; chi resiste ad essa, resiste alla volontà divina.

[1] Cfr. HARNACK (*Die Chronologie* etc. II. B. s. 433 ff.): « Wahrscheinlich ist das Mendicus Christi » (il titolo dell'ultimo acrostico) nicht nur als « servus Christi » zu verstehen, sondern in Sinne von Asket » e il Bardenhewer (*Geschichte* etc. II. Band. s. 647 ff.), il quale, dopo aver osservato che C. non è nè prete nè vescovo, segue: Wenn Kommodian in den Instructiones allen Ständen auch den Klerus, Belehrungen und Ermahnungen erteilt, also jedenfalls ein gewisses Anscheu in der Gemeinde genossen haben musst, so hat er dies seinem Stande als Asket zu danken. (Cfr. anche Weyman « Miscellanea zur lateinischen Dichtern. » [1898] Estratto dal « Compte rendu » del 4° Congresso scientifico internazionale cattolico).

dal quale troppo doveva essere alieno l'occidente, muove dalla sua concezione ascetica della vita umana, concezione propria e peculiare all'inizio del monachismo.

Frequenti sono i passi in C. che rivelano più chiaramente il carattere ascetico di lui. Di questa esistenza effimera il dolore, la pena, la prova fanno il solo premio: « cum dominus dicat in gemitu edere panem ecc. » (II, 7, 17). Considerata sub specie aeternitatis la vita umana diviene una cosa seria da cui deve essere bandita ogni vanità: C. rinnega tutte le passeggere futilità dell'esistenza. Noi dobbiamo morire in ispirito alle mille tentazioni del mondo: liberati dalla volontà e dalla fede, noi potremo seguire Cristo. Infine un altro punto di contatto tra C. e gli asceti del monachismo esiste in quel porre la superiorità della vita retta, giusta e santa, all'eroismo stesso dei martiri (II, 21). L'esortazione quindi che egli indirizza a colui che vorrebbe spingere il suo ardore di sacrifizio fino al martirio è di raccogliersi in una vita austera che è anche essa martirio cioè testimonianza della verità e della fede. Contemporaneamente però umanizzando la soverchia severità dell'ideale, rende più sociale, forse a sua insaputa, la morale ascetica, cosicchè anche la dottrina della assoluta imprevidenza viene temperata, affermandosi che mentre è indegno del cristianesimo tesaurizzare per una vita effimera, bisogna tuttavia provvedere al nutrimento e al vestito (II, 23).

C. dunque lotta tra un'accettazione tacita ed una condanna del mondo. Ma trova una soluzione e una conciliazione nel concepire la vita come emancipazione progressiva dalle cose del secolo e celebra con commossi accenti quest'ideale di assoluta santità verso cui deve mirare ogni cristiano: così, pur fantasticheggiando la felicità millenaria, sembra d'altra parte preludere ad una concezione morale più elevata e più pura, in cui la perfezione, al di fuori di ogni speranza o promessa di premio, è il termine primo ed ultimo di una graduale catarsi. Ben è questo l'entusiasmo eroico dell'ascetismo cristiano, sentimento ed aspirazione

vigorosa, che, accanto alle angosce vibranti nei versi del poeta per il suo passato accecamento, fanno di lui una delle personalità spiritualmente più suggestive, nella povertà apparente della sua produzione, del primo Cristianesimo.

LUIGI GASPERETTI.

GLI
"ATTI DI MARTIRI" ALESSANDRINI.

SAGGIO STORICO FILOLOGICO.

Capitolo II.

GLI "ATTI DI ERMAISCO"

Il *Pap. Oxy.* 1242 (Vol. X, 1914, pag. 112 seg.) contiene in quattro colonne incomplete la descrizione di un'udienza concessa da Traiano ad ambasciatori Alessandrini, Greci e Giudei, rivali gli uni agli altri. I nomi superstiti della deputazione greca ci indicano undici persone, tra cui due ginnasiarchi, un ginnasiarco eletto, un illustre ex impiegato dello Stato e un Παῦλος Τύριος (l. 9), il quale ha offerto volontariamente i suoi servizi come avvocato. La deputazione giudaica, inviata evidentemente per controbattere l'attività dei rivali, consta di sette persone, numero mistico. Le due parti portano con sè « i propri dèi » (I, 17-18), e arrivano a Roma al principio della primavera (l. 22-23 λήξαντος τοῦ χειμῶνος ὁρμίζονται εἰς Ῥώμην).

Un posto era assegnato per l'udienza. Frattanto siamo informati che l'imperatrice Plotina dimostra una viva simpatia per la causa dei Giudei, e sotto la sua influenza Traiano si dimostra benevolo ai Giudei, ostile ai Greci; a una nuova seduta, l'oratore dei Greci Alessandrini in una discussione molto vivace diventa aggressivo verso l'imperatore; intanto un sudore si manifesta sull'idolo che gli ambasciatori greci portavano con sè, e per un certo tempo regna meraviglia e confusione. Qui il papiro finisce. Dagli scarsissimi frammenti dell'ultima colonna si può ricavare la menzione

dell'imperatore Claudio, e si può supporre quindi un riferimento alla precedente ambascieria di Isidoro e Lampone dinanzi a Claudio (Vedi cap. I.). Ecco il testo secondo l'edizione di Arturo Hunt (*Pap. Oxy.*, vol. X, n. 1242).

Col. I.

. . . . . .

.[22 lettere]β[.]ρ[..]. [
ξ] 21 lettere]μοσ[..]. υ –
σμεν[.....]α .[... Διὸν]ύσιος ὁ ἐν
πολλαῖς ἐ[πιτρο]παῖς γεν[ό]μενος καὶ
Σαλούιος, Ἰού[λι]ος Σαλούιος, Τειμαγένης,
Πάστωρ γυμνασίαρχος, Ἰούλιος Φανίας,
Φιλόξενος ἀ[π]οδεδειγμένος γυμνασίαρ –
χος, Σωτίων γυμνασίαρχος, Θέων,
Ἀθηνόδωρος, Παῦλος Τύριος τῷ γένει
αὐθαίρετος συνήγορος ὑπὲρ Ἀλεξαν –
δρέων. ταῦτα μαθόντες οἱ Ἰουδαίου
καὶ αὐτοὶ τοῦ ἰδίου ἔθνους προχιρίζον –
ται πρέσβεις, χειροτονοῦνται δὲ Σίμων,
Γλαύκων, Θεύδης, Ὀνίας, Κόλων, Ἰάκοὺμ –
βος καὶ Σώπατρος Ἀντιοχεὺς τῷ γένει
συνήγορος ὑπέρ Ἰουδαίων. ἀνάγον –
ται μὲν οὖν τῆς πόλεως ἕκαστοι βαστά –
ζοντες τοὺς ἰδίους θεούς, Ἀλεξανδρεῖς

Col. II.

. . . . . .

[...]ρ[.....]τι[....].[...
[.....]:ɔ..[.....].[...]ὸω[...]συν[
[.....].[...].ο[.]ι[ν.].[..] μεταδίδωσ[ι] τοῖς συν[
αὐτοῖς λό[γο]ν, καὶ λήξαντος τοῦ χειμῶνος
ὁρμίζοντ[αι εἰ]ς τὴν Ῥώμην. ἔμαθεν ὁ Αὐτοκρά –

τωρ ὅτι πάρ[ειστ] πρέσβεις Ἰουδαίων καὶ Ἀλεξαν –
δρέων κα[ὶ ἐ]τάξαντο τὴν χώραν τε ἀμφοτέρων
ἀκούσεται· [ἡ]δὲ Πλωτεῖνα ἁπαντᾷ τοὺς συγκλη –
τικοὺ[ς] π[αρ]αγενέσθαι κατὰ Ἀλεξανδρέων καὶ
τοῖς Ἰουδ[α]ίοις βοηθῆσαι, καὶ πρῶτοι εἰσελθόν –
τες οἱ Ἰουδαῖοι ἀσπάζονται τὸν Αὐτοκρά –
τορα Τραιανόν, ὁ δὲ Καῖσαρ εὐμενέστατα αὐ –
τοὺς ἠσπ[άσ]ατο καὶ αὐτός, ἤδη προπεπισμέ –
νος ὑπὸ [τ]ῆς Πλωτείνης. μετ' ἀτοὺς εἰσέρ –
χονται Ἀ[λ]εξανδρέων πρέσβεις καὶ ἀσπά –
ζοντε τ[ὸ]ν Αὐτοκράτορα, ὁ δὲ οὐκ ἀπηντή –
σατο ἀλλ' [εἶ]πεν Χαιρετίζετέ με ὡς ἄξειοι τυγ –
χάνοντ[ες] τοῦ χαίρειν, τοιαῦτα χαλεπὰ τολ –
μήσαντε[ς] Ἰουδαίοις; ἀλλὰ πορεύεσθαι καὶ...

Col. III.

. . . . . .
[.....]ισ[. . . . . .
]ον Ἰουδ[αι.....].[.....]ησ[
.[...] μελε[τ]ᾷς τὸ θανεῖν καταφρο[νήσ]ας τοῦ θανάτου[
ὥστε κἀμοὶ αὐθάδως ἀποκρεινόμενος. Ἑρμαΐσκος εἶπ[εν
Ἀλλὰ λυπούμεθα ὅτι τὸ συνέδριόν σου ἐπλήσθη τῶν [
ἀνοσίων Ἰουδαίων. Καῖσαρ εἶπεν Ἴδε δεύτερόν σοι
λέγω, Ἑρμαΐσκε, αὐθάδως ἀποκρίνῃ πεποιθὼς τῷ
σεαυτοῦ γένει. Ἑρμαΐσκος εἶπεν Τί αὐθάδως ἀποκρί –
νομαι, μέγιστε Αὐτοκράτωρ; δίδαξόν με. Καῖσαρ εἶπεν
Ὅτι τὸ συνέδριόν μου Ἰουδαίων ἐποίησας. Ἑρμαΐσκος·
Οὐκοῦν χαλεπόν ἐστι τὸ ὄνομα τῶν Ἰουδαίων; ὠφί –
λεις οὖν πάλι τοῖς σεαυτοῦ βοηθεῖν καὶ μὴ τοῖς ἀνοσί –
οις Ἰουδαίοις συνηγορεῖν. ταῦτα λέγοντος Ἑρμαΐσκου
ἡ τοῦ Σαράπιδος προτομὴ ἣν ἐβάσταζον οἱ πρέσ –
βεις αἰφνίδιον ἴδρωσεν, θεασάμενος δὲ Τραιανὸς
ἀπεθαύμασ[ε]ν, καὶ μεθ' ὀλίγον συνδρομαὶ ἐγένον –
το εἰς [τὴ]ν Ῥώμην κραυγαί τε πανπληθεῖς ἐξεβο –
ῶντ[ο κ]αὶ πά[ν]τες ἔφευγαν εἰς τὰ ὑψηλὰ μέρη τῶν λό-[φων

Col. IV.

. . . . . .
[..]τ[
καὶ τ[
ποτ[
κλυ[
σου.[
ναι τ[
.. ε[
δεσ[
..[
τεσ[
ωσ[
απ[
. . .
η[
μ[
ἀλλ[.].η καὶ τηλικαύτη[
τας. Κλαύδιος Ἀθη[όδωρος (?)
ἐπὶ τοῦ θεοῦ Κλαυδίου [
λέγει Ἀνάξιοι μὲν ι[
σουσιν γὰρ αἰὰν λοιδορ[
πων εἶναι καπ .[...]τ[
ον τῆς ὄψεως [...] ε[
σεβεῖς ὄντες [

TRADUZIONE.

Col. I. — . . . . Dionisio già occupato in moltî uffici, e Salvio, Giulio Salvio, Timagene, Pastore ginnasiarco, Giulio Fanias, Filosseno ginnasiarco designato, Sozione ginnasiarco, Teone, Atenodoro, Paolo di Tiro offertosi spontaneamente quale avvòcato per gli Alessandrini. I Giudei, venuti a conoscere ciò, scelsero anch'essi ambasciatori tra i connazionali, e risultarono eletti Simone, Glauco, Teude, Onias, Colone, Giacomo e Sopatro di Antiochia, avvocato per i

Giudei. Escono quindi dalla città, portando ciascuno i propri dèi, gli Alessandrini . . . . . .

Col. II. — . . . . . Il prefetto (?) ha con loro un abboccamento; e sul finire dell'inverno, fanno vela alla volta di Roma. L'imperatore viene a sapere che sono giunti gli ambasciatori dei Giudei e degli Alessandrini, e stabilisce il luogo dove ascolterà entrambi. Intanto Plotina persuade i senatori a osteggiare gli Alessandrini e favorire i Giudei. E venuti per primi, i Giudei salutano l'imperatore Traiano, ed egli assai benevolmente rende loro il saluto, essendo stato persuaso in precedenza da Plotina. Dopo di loro vengono gli ambasciatori degli Alessandrini e salutano l'imperatore, ed egli non rende il saluto, ma dice: « Voi mi salutate come se foste ancor degni di saluto, dopo aver osato infliggere tali danni ai Giudei? (Sareste degni) invece di essere cacciati, e . . . . . .

Col. III. — . . . . . tu vai incontro alla morte, disprezzando la morte, e parlando a me così boriosamente. Ermaisco disse: « Ma noi ci lagniamo che il tuo consiglio è pieno di empi Giudei. » L'imperatore disse: « Bada, per la seconda volta ti avverto, o Ermaisco, che tu parli con superbia fidandoti della tua (nobile) schiatta. » Ermaisco disse: « Che cosa io dico con superbia, o potentissimo imperatore? Dimmelo tu. » Cesare disse: « Che il mio consiglio è composto di Giudei. » Ermaisco: « Ma il nome di Giudeo non è dunque un obbrobrio? Procura pertanto di soccorrere quelli che ti sono fedeli e non voler parteggiare per gli empi Giudei. » Mentre Ermaisco dice queste parole, il busto di Serapide, che gli ambasciatori portavano con loro, emanò sudore, e Traiano ciò vedendo rimase attonito; e in breve si assembrò folla per Roma, e si levavano clamori dalla moltitudine, e tutti fuggivano sulle sommità dei colli . . . . . .

Lo Hunt ha constatato che il nostro testo comincia con quella che egli ha denominata Colonna I. La parte che manca

in principio doveva verisimilmente contenere i precedenti che hanno determinato l'invio dell'ambascieria e la scelta degli ambasciatori, i cui nomi – in parte conservati – vengono infatti subito dopo. Da I, 11 seg. risulta che i Giudei mandano καὶ αὐτοὶ τοῦ ἰδίου ἔθνους πρέσβεις, tosto che son venuti a conoscere l'operato degli avversari; sono dunque gli Alessandrini che prendono l'iniziativa di portare la causa davanti all'imperatore. Ciò che realmente è accaduto non si può dire con sicurezza; il fatto che le parti contedenti portino seco i loro dèi tutelari mostra abbastanza chiaramente l'importanza che si annetteva alla decisione imperiale. L'ambascieria stessa consta di persone ragguardevoli della città. Esaminiamole.

La lista degli ambasciatori comincia con Διον]ύσιος ὁ ἐν πολλαῖς ἐ[πιτρο]παῖς γεν[ό]μενος (l. 3-4). Questo personaggio è probabilmente quello ricordato da Suida s. v.: Διονύσιος Ἀλεξανδρεύς, ὁ Γλαύκου υἱός, γραμματικός, ὅστις ἀπὸ Νέρωνος ἦν καὶ συνῆν καὶ τοῖς μέχρι Τραιανοῦ, καὶ τῶν βιβλιοθηκῶν προὔστή καὶ ἐπὶ τῶν ἐπιστολῶν καὶ πρεσβειῶν ἐγένετο καὶ ἀποκριμάτων. Se l'identificazione è sicura, si capisce perchè gli Alessandrini abbiano scelto questo Dionisio. Egli era un ex impiegato, che per gli stretti rapporti intercorsi tra lui e l'imperatore, dava a sperare che avrebbe esercitato una certa influenza sull'andamento della causa. I personaggi nominati nel seguito del papiro sono ignoti: si fa menzione di due ginnasiarchi Πάστωρ e Σωτίων, e di un ginnasiarco designato Φιλόξενος ἀποδεδειγμένος γυμνασίαρχος (l. 6). Nella lacuna prima di l. 3 dovette essere ricordato anche l'oratore degli Alessandrini, un ragguardevole personaggio a noi ignoto, Ermaisco, il quale compare soltanto verso la fine del dibattimento (III, 41 seg.). Come ultimo del gruppo alessandrino è nominato un Παῦλος Τύριος τῷ γένει αὐθαίρετος συνήγορος ὑπὲρ Ἀλεξανδρέων.

Egli è noto, a quanto pare, anche attraverso il lessico di Suida, s. v.: Παῦλος Τύριος· ῥήτωρ, γεγονὼς κατὰ Φίλωνα τὸν Βύβλιον· ὃς ἐπὶ Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως πρεσβεύσας μητρόπολιν τὴν

Τύρον ἐποίησεν. ἔγραψε Τέχνην ῥητορικήν, Προγυμνάσματα, Μελέτας.

Il nostro testo ci dimostra che l'avvocato che si offre come patrono legale degli Alessandrini davanti all'imperatore fa espressamente valere la sua origine Tiria; ma è probabile che non sia sempre rimasto nella sua piccola città natale, ma che stabilitosi nella più grande metropoli del mondo ellenistico, Alessandria, abbia quivi avuto ufficio e scuola, e l'abbia considerata quale sua seconda patria, dal momento che – secondo i cosidetti Atti di Paolo e Antonino – egli manifesta il desiderio di esservi seppellito. La legazione giudaica è composta di personaggi a noi del tutto ignoti; fra questi il legale Sopatro, che ebbe dai Giudei l'incarico della difesa, ed è da considerarsi quindi l'emulo di Paolo Tirio.

Il tratto compreso tra l. 16 e l. 23 doveva narrare il viaggio delle ambascierie da Alessandria a Roma. Siccome la narrazione è incompleta, non è facile capire la doppia notizia della partenza, a l. 16 ἀνάγονται μὲν οὖν τῆς πόλεως ἕκαστοι κτλ.; e a l. 22 καὶ λήξαντος τοῦ χειμῶνος ὁρμίζονται εἰς τὴν Ῥώμην. Si potrebbe pensare che con ἀνάγονται si enumerassero i preparativi per la partenza, e con ὁρμίζονται si alludesse alla partenza effettiva. Perchè gli ambasciatori portano con sè ἰδίους θεούς (l. 17-18)? E chi può essere colui che μεταδίδωσι τοῖς σὺν αὐτοῖς λόγον (l. 21-22)? A l. 51 seg. c'è un riferimento agli ἰδίους θεούς: ἡ τοῦ Σαράπιδος προτομὴ ἣν ἐβάσταζον οἱ πρέσβεις αἰφνίδιον ἵδρωσεν, θεασάμενος δὲ Τραιανὸς κτλ. Ma dell'azione del Dio dei Giudei non abbiamo notizia; una statua della Divinità i Giudei non l'hanno certamente avuta, e rimane incerto quale simbolo della loro fede essi portassero: forse i loro libri sacri. Comunque, questo è un indizio che un fondamento della contesa doveva essere religioso, e che le Divinità delle due parti contendenti sono qui assunte a simbolo delle rispettive comunità greca e giudaica, coabitanti il medesimo territorio. Anzi sotto questo conflitto delle due Divinità è lecito vedere adombrato il conflitto reale e spesso sanguinoso per la isopolitia dei Greci

e Giudei in Alessandria. Che il conflitto esistesse da molto tempo è cosa nota. Un esempio lo abbiamo nella domanda di Apione, riferita da Flavio Giuseppe (*c. Apion.* II, 6): « quomodo ergo si (Judaei) sunt cives, eosdem deos quos Alexandrini non colunt? » I fatti poi che il nostro papiro suppone intervenuti tra Alessandrini e Giudei debbono essere stati di una certa gravità, a giudicare dalle parole dell'imperatore τοιαῦτα χαλεπὰ τολμήσαντες Ἰουδαίοις (l. 37-38) e dall'odio antigiudaico che Ermaisco manifesta (l. 48): οὐκοῦν χαλεπόν ἐστι τὸ ὄνομα τῶν Ἰουδαίων; Si tratta dunque di un processo davanti al tribunale imperiale: Traiano è giudice, il suo consiglio l'assiste. Ed ora si può forse determinare il contenuto della lacuna a l. 20-21, e rispondere alla seconda domanda. Partenza di ambasciatori dall'Egitto non poteva avvenire senza il permesso del governatore; per le sue mani passavano le relazioni dei provinciali col Sovrano. Un esempio caratteristico lo abbiamo da Filone a proposito degli stessi Giudei Alessandrini, il cui πολίτευμα avendo decretato ogni sorta d'onori per Caligola, non potè che pregare il Prefetto d'Egitto Aulo Avillio Flacco di trasmettergli il decreto, poichè egli di certo non avrebbe permesso l'invio di un'ambascieria all'imperatore per presentarglielo. (1) Su questo fondamento, possiamo con una certa verisimiglianza riferire al Prefetto il μεταδίδωσι τοῖς σὺν αὐτοῖς λόγον

(1) Phil. *in Fl.* 12, 97: δεηθέντες ἐπειδὴ πρεσβείαν αἰτησαμένοις οὐκ ἂν ἐπέτρεψεν, ἵνα διαπέμψηται δι' αὐτοῦ.

Anche più caratteristico a questo proposito è il testo *Pap. Oxy.* VIII, 1089, da leggere con le integrazioni ed il commento di A. v. PREMERSTEIN « Philol. » Supplb. XVI, 2, p. 4 segg., dal quale sembra risultare che Dionisio (v. cap. I) chiede al Prefetto Flacco la facoltà di partire per Roma, evidentemente per interessare l'imperatore contro i Giudei di Alessandria, e il Prefetto, corruttibile, si mostra disposto a concederla al prezzo di cinque talenti: (I, 56-57) δώσετε, ἔφη, ὑπὲρ τοῦ ἔκπλοος τάλαντα πέντε δλ̣ ἐν χρυσῷ.

Bene a ragione il Premerstein lumeggia il carattere più romanzesco che storico di questo racconto. Ma esso può tuttavia attestarci assai bene la necessità di un permesso o passaporto per partire da Alessandria per mare.

(l. 21-22) del nostro papiro. Se noi ora ricordiamo che sono gli Alessandrini che muovono per i primi a cercar giustizia al tribunale imperiale, possiamo legittimamente supporre che i Giudei abbiano già ottenuto al tribunale del Prefetto una decisione a loro favorevole, contro la quale gli Alessandrini si appellano in ultima istanza. Il nostro papiro riferirebbe quindi un processo in seconda istanza riguardante la isopolitia tra Alessandrini e Giudei.

Vediamo ora il processo davanti all'imperatore.

I precedenti del dibattito sono indicati a l. 23-28. Quando l'imperatore ha notizia dell'arrivo delle parti contendenti, vien fissato il luogo dell'udienza. La forma del testo non è chiara, e probabilmente in luogo di ἐτά[ν]το τὴν χώραν τε ἀμφοτέρων ἀκούσεται è da leggersi ἐτάξαντο τὴν χώραν ᾗ ἀμφοτέρων ἀκούσεται.

Qui entra in campo Plotina, la quale guadagna alla causa dei Giudei i senatori del Consiglio imperiale, e persino l'imperatore stesso. Su questa affermazione si fonda il grave assalto di Ermaisco contro il Tribunale (l. 42-43). Come potè giungere a questi ardimenti? Il filogiudaismo dimostrato da alcuni imperatori, talora per ragioni politiche, è noto. Esso rende notevoli specialmente alcune donne imperiali, come Poppea Sabina. Per riguardo a lei (come racconta uno che poteva sapere queste cose, perchè godeva il favore dell'alta donna, Flavio Giuseppe in *Antiq.* XX, 195) Nerone perdonò ai Giudei una loro ribellione, e favorì anzi le loro richieste: τῇ γυναικὶ Ποππαίᾳ. θεοσεβὴς γὰρ ἦν, ὑπὲρ τῶν Ἰουδαίων δεηθεῖσῃ χαριζόμενος. Sotto Domiziano invece, i Giudei e i loro proseliti furono perseguitati con inesorabile severità, come infedeli alla religione nazionale, tanto più che dal 70 d. C. i Giudei erano ridotti alla condizione di « dediticii. » Soltanto il vecchio e mite Nerva, essendosi proposto come programma di governo pace, libertà e giustiza, sospese la persecuzione. Quale fu la politica di Traiano verso i Giudei? Cercheremo di rispondere in seguito alla domanda. Per intanto quello che veniamo dicendo risulta da un breve

esame di alcune note fonti. Svetonio nella *vita di Domiziano* (12,2) dice: « Praeter ceteros Iudaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur qui vel inprofessi Iudaicam viverent vitam vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. » I Giudei sono « dediticii » da quando vinti da Vespasiano e poi da Tito « se dediderunt; » quindi sono « nullius certae civitatis cives » e pagano in generale – in quanto non esistano pei singoli speciali diritti e privilegi – il φόρος σωμάτων (APPIANO, *Syr.* 50), i « tributa capitis. » Questo è pure il termine usato da Svetonio: « imposita tributa » (sc. capitis), a quelli che nascondendo la loro vera origine giudaica – con tutte le conseguenze di diritto, e sopratutto con la sottrazione al « fiscus iudaicus » del testatico « de dediticiis » – venivano denunziati da delatori alla competente amministrazione delle finanze. Ma venivano denunziati anche quelli che vivessero « Judaicam vitam » o « iudaico ritu, » espressione che leggiamo in PAOLO, *Sent.* V, 22,3-4: « cives romani, qui se iudaico ritu vel servos suos circumcidi patiuntur, bonis ademptis in insulam perpetuo relegantur; medici capite puniuntur. » Con ciò si chiarisce la notizia di CASSIO DIONE, LXVII, 14, che καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν, καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν.

Ora, la « iudaica vita » non può essere stata punita come costituente delitto per se stessa; lo era in quanto – come la « vita christiana » – si svolgeva all'infuori da quella dei « di Romani » in un tempo in cui l'apostasia dalla religione patria e nazionale era considerata ribellione allo Stato. Quindi i « cives » Romani, apostatando dalla religione patria per diventare proseliti del Giudaismo, passavano dallo stato di « cives » a quello di « dediticii » sulla base di un delitto di Stato, e potevano quindi essere considerati « dediticiorum loco » accanto ai Giudei.

Domiziano fino a che esercitò la sua tirannia in Roma cercò con ogni mezzo di riempire le sue casse, mettendo accortamente in evidenza il punto di vista nazionale-poli-

tico e nel tempo in cui il sicofantismo era in voga, (vedi la contrapposizione che fa CASSIO DIONE, LXVIII, 1-2 parlando di Nerva, e PLINIO, *Paneg.* 34-36 parlando di Traiano) la persecuzione dei Giudei si intensificò, senza che, per questo, il rigido diritto formale fosse violato. A identico risultato conduce la considerazione del δίδραχμον. Quest'imposta pagata originariamente da tutti i Giudei al Tempio di Gerusalemme, fu ceduta – come è noto – da Vespasiano a Giove Capitolino; quasi avesse voluto significare che la vittoria sulla nazione giudaica altro non era che la vittoria di Giove sul Dio dei Giudei. Pertanto il passaggio dal Dio nazionale Romano al Dio di uomini « dediticii » era per i rigidi conservatori delle tradizioni patrie non solo una follia, ma atto meritevole di punizione.

Come Nerva successe a Domiziano, πολλοί τε καὶ τῶν συκοφαντησάντων θάνατον κατεδικάσθησαν (CASS. DIO. LXVIII 1, 2). Le monete mostrano assai bene le direttive del suo Governo: « Aequitas, Fortuna Aug., Fort. p. Rom., Iustitia Aug., Libertas publica, Salus publica, » le quali parole insieme alla « Concordia exercituum » riproducono il suo programma. Per tre speciali concessioni fatte da Nerva nelle prime settimane del suo governo (Annona Aug. SC, Congiarium p. R. SC, fisci Iudaici Calumnia sublata SC) il Senato ringrazia col Roma renascens SC. A noi interessa la terza concessione « fisci Iudaici calumnia sublata SC. » In essa vediamo che « calumnia » corrisponde all'incirca al συκοφαντήσαντες di Dione; le cui parole – nel periodo precedente – τοῖς δὲ δὴ ἄλλοις οὔτ' ἀσεβείας (allusione ai Cristiani) οὔτ' Ἰουδαϊκοῦ βίου καταιτιᾶσθαί τινας συνεχώρησε si adattano pure a quello che le monete ci fan conoscere del governo di Nerva. Il fatto che il Senato abbia espresso ufficialmente i suoi ringraziamenti all'imperatore per « fisci Judaici calumnia sublata » mi sembra dimostrare che il giudaismo contava tra i Senatori non pochi aderenti e amici. Il nostro papiro ci dimostra la stessa cosa. Quando Ermaisco (l. 41-seg.) getta il discredito sul consiglio imperiale perchè pieno di Giudei (τὸ συνέδριόν σου ἐπλήσθη

τῶν ἀνοσίων Ἰουδαίων) le sue parole non possono certo esser prese alla lettera, poichè realmente non era possibile che in questo tempo Giudei sedessero in Senato; ma alludono forse a senatori che vivevano « inprofessi vitam Judaicam: » i messi Alessandrini sanno ciò, e pretendono – basandosi sui diritti della religione di Stato – che l'imperatore protegga quelli che gli son fedeli, perchè credono ai suoi stessi dèi, e respinga gli ἀνόσιοι, che insegnano ai loro proseliti a « contemnere deos » (v. l. 48 seg.). Il nostro papiro ci prova dunque ancora che al tempo di Traiano deve esser prevalsa, nei riguardi dei Giudei, la tendenza di Nerva; ed è forse questa l'unica testimonianza che ci parli dell'attegiamento del Governo imperiale di fronte ai Giudei prima del 115.

Continuiamo l'esame del documento (II, 28-37). Le formalità dell'udienza sono appena grossolanamente abbozzate nell'esposizione. I Giudei vengono per primi e l'imperatore accetta graziosamente il loro omaggio; dopo di loro, vengono gli ambasciatori Alessandrini e salutano l'imperatore; ma egli li accoglie malamente e rivolge loro parole adirate: χαιρετίζετέ με ὡς ἄξιοι τυγχάνοντες τοῦ χαίρειν, τοιαῦτα χαλεπὰ τολμήσαντες Ἰουδαίοις; La lacuna tra la II e la III colonna interrompe il nesso. È facile scorgere quanto la descrizione dell'udienza sia buttata giù rapidamente. Manca la formulazione dell'accusa, la determinazione dei personaggi; i gruppi vengono considerati come unità, non si vede chi sia l'accusatore. A l. 39 dove il testo riprende, Ἑρμα]ΐσ[κος (l. 38) deve aver parlato intorno ai Giudei: (l. 39) .....]ον Ἰουδ[αι..... e dopo una parlata da attribuirsi probabilmente all'imperatore, Ermaisco (l. 41) formula il suo lamento sui sentimenti filosemitici del consiglio imperiale. Troppo rapidamente l'imperatore minaccia il più grave castigo; Ermaisco non si lascia confondere, e giunge fino a indicare all'imperatore quale dovrebbe essere la sua condotta. E quando forse l'imperatore sta per ricorrere davvero alla punizione, allora interviene il miracolo: l'idolo di Serapide, che gli Alessandrini portavano seco, emana sudore. Prodigio questo che annunzia sventura.

(LYDUS, *De ostent. proem.* c. 8, p. 16, Wachsm.) ὅταν μὲν ⟨γὰρ⟩ ἱδροῦν ἢ δακρύειν δοκῇ ἀγάλματα ἢ εἰκόνες..... στάσεις ἐμφυλίους ἀπειλεῖ.

Viene accennata l'impressione prodotta sull'imperatore: θεασάμενος δὲ Τραιανὸς ἀπεθαύμασεν (l. 52-53); segue un'ampia descrizione dell'eccitamento della città non appena il miracolo è conosciuto. Mi pare evidente che chi ci ha dato questo abbozzo in forma di udienza e questa caricatura di Traiano (iustitiae et iuris humani custos?) non può aver avuto sott'occhio nessun protocollo ufficiale, ma ha scritto liberamente, in modo del tutto tendenzioso e partigiano contro l'imperatore, come più sopra contro Plotina.

Rimane da stabilire, se è possibile, la data del processo. Poichè esso ha luogo in Roma (v. l. 22-23) un « terminus ante quem » è dato dall'epoca in cui Traiano partì da Roma (dove non sarebbe più tornato) per recarsi a combattere i Parti, cioè la primavera del 113. Una maggiore approssimazione si può forse ottenere, cercando di stabilire quali furono in generale i rapporti di Traiano con gli Alessandrini. La base delle nostre cognizioni in proposito è fornita dalle monete alessandrine, intorno alle quali vedi G. DATTARI « Numi Aug. Alexandrini » monete imperiali Greche, Cairo, 1901. Il significato delle monete è evidentemente relativo alle iscrizioni e alle figure che portano impresse. Ora nei primi anni del governo di Traiano le monete alessandrine si riferiscono prevalentemente alle imprese guerresche dell'imperatore. Accanto agli dèi patrii, Serapide, Iside, Nilo, Alessandria, troviamo le parole ΝΙΚΗ, ΕΛΠΙΣ, ΘΥΚΗ, l'aquila Romana. (1) Nella prima metà del VI anno, il trionfo sui Daci (Dattari, 642); nel VII, un trofeo (Dattari, 1125). Dal X anno (106-7) in poi comincia una serie di conii da cui appare che il Governo non sdegna il ricordo di fatti, e di mo-

(1) ΝΙΚΗ dall'anno II all'anno VII (COHEN², *Traian*, 56, 213, 295 seg.); ΘΥΚΗ all'anno IV (inizio della guerra dacica); l'Aquila agli anni V-VIII: ΕΛΠΙΣ all'anno II e IV.

numenti d'interessi locali. La rappresentazione dell'imperatore (Dattari, 641, 713-792) che dal X anno ricorre regolarmente accanto agli dèi tutelari, è completata da un arco trionfale (Dattari, 1083), da trofei (Dattari, 1115), dalla parola EIPHNH (Dattari, 860 seg.). Soltanto qui Εἰρήνη si accompagna con Eutenia e con OMONOIA (Dattari, 861 seg.), le quali divinità personificano senza dubbio Alessandria. Ora è degno di nota il fatto che dopo la fine della guerra dacica e più frequentemente dal 108-9 (= XII anno di Traiano) sulle monete alessandrine è rappresentata una serie di templi di divinità Greco-Egizie (Dattari, 1140-42; 1133). (1) Tenendo presente questi fatti, esaminiamo un'altra fonte contemporanea. Dione da Prusa, detto Crisostomo. (2) In una orazione ammonitoria e pacificatrice rivolta al discorde popolo alessandrino, esalta le benemerenze specialissime che Traiano si è acquistato nei riguardi di Alessandria; tra l'altro dice: (DIONE CRISOSTOMO, *or.* XXXII [ed. Teubner] vol. I, p. 432). ...οὐχ ὁρᾶτε ὅσην ὁ αὐτοκράτωρ ὑμῶν πεποίηται τῆς πόλεως ἐπιμέλειαν; οὐκοῦν χρὴ καὶ ὑμᾶς ἀντιφιλοτιμεῖσθαι καὶ τὴν πατρίδα κρείττω ποιεῖν, μὰ Δί' οὐ κρήναις οὐδὲ προπυλαίοις· ⟨εἰς⟩ ταῦτα μὲν γὰρ οὐ δύνασθε ὑμεῖς ἀναλίσκειν οὐδ' ἂν ὑπερβάλοισθέ ποτε, οἶμαι, τὴν ἐκείνου μεγαλοψυχίαν· ἀλλ' εὐταξίᾳ, κόσμῳ, τῷ δεικνύειν ὑμᾶς αὐτοὺς σώφρονας καὶ βεβαίους... L'ARNIM (*Leben und Werke d. Dio von Prusa*, 435, seg.) ha giustamente riconosciuto che Dione allude a costruzioni fatte da Traiano in Alessandria di κρῆναι e προπύλαια. Quali saranno queste costruzioni? Le monete dell'anno XII ci mostrano non soltanto templi, ma anche due grandi pilastri del tempio di Osiride e di Iside. A questi allude probabilmente Dione coi προπύλαια. Ma le κρῆναι? Credo che possiamo identificare anche questo mo-

(1) È notevole che questo periodo è caratterizzato da una grande attività edilizia di Traiano pure in Roma. Basti ricordare la Basilica Ulpia, la columna Traiana, il Forum Traiani.

(2) Vedi intorno a questo personaggio: HANS VON ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa.*, e la sua edizione: « Dionis prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia. » Weidmann, Berl.

numento della benevolenza imperiale verso Alessandria. Dattari, 1101 (tavola XXVIII) descrivendo il verso di una moneta dell'anno XII (108-9 d. C.) scrive: « Fontana, facciata di un edificio con grande base rettangolare; su questa, posti ad egual distanza tre getti d'acqua a testa di leone: sopra la base si elevano quattro colonne che sopportano un architrave, sulla sommità del quale sta un'aquila a d. (estra), guarda a s. (inistra), le ali spiegate... fra le colonne la statua di Zeus? in piedi, riposa la s. (inistra) sopra scettro; tra le colonne laterali altre due statue di fronte. »

Se queste identificazioni corrispondono al vero, bisogna collocare dopo il 108 l'orazione di Dione. La sua attendibilità poi resta singolarmente ravvalorata; possiamo quindi credergli quando ricorda (*or.* 32, par. 75), una sommossa provocata dall'audacissima plebaglia di Alessandria, cui l'oratore rivolge i suoi rimproveri e le sue esortazioni alla pace. « Macht der ganze Abschnitt den Eindruck einer officiellen Kundgebung » osserva l'Arnim. La ἐπιμέλεια dell'imperatore e le sue benemerenze verso la città eran dunque dimenticate. Soltanto nel 112-13 sembra restaurata la Ὁμόνοια πόλεος (DATTARI, 919, tav. 16, anno XVI=212-13); ma ben presto dovevano ricominciare i torbidi in Alessandria con la insurrezione giudaica (114-15).

Da quanto siam venuti dicendo quale conclusione possiamo ricavare? Che non farebbe meraviglia se l'imperatore, almeno dopo il 108-9, nutrisse sentimenti poco benevoli verso gli Alessandrini. Traiano doveva infatti ricordare troppo bene, da un lato i diritti acquistatisi alla riconoscenza degli alessandrini con la sua attività edilizia (della quale è rimasta a noi la prova nelle monete); dall'altro i torbidi e le irrequietezze quasi continue della seconda città dell'Impero (cfr. l'orazione pacificatrice del Crisostomo). Ora poichè gli *Atti* di Ermaisco ci rappresentano appunto l'imperatore in uno stato d'animo apertamente ostile agli Alessandrini (è questo anzi il motivo principale che domina tutto il documento), io crederei lecito fissare alla scena di tribunale ivi descritta come « terminus post quem » il 108-109.

Capitolo III.

GLI ATTI DI APPIANO.

Un altro interessante documento (*Pap. Oxy.* I, 33), poichè fa accenno a Teone, Isidoro e Lampone, questi due ultimi condannati da Claudio, è stato collocato nella serie dei papiri relativi alle lotte tra Giudei e Greci di Alessandria. I primi editori Grenfell e Hunt lo hanno intitolato « Interview with an Emperor. » Il papiro manca della parte iniziale e ci trasporta senz'altro in « medias res. »

Un nobile e ricco ginnasiarco di Alessandria, Appiano, è stato testè condannato dall'imperatore. Sul punto di essere condotto al supplizio, Eliodoro – probabilmente un correo – lo esorta a morire coraggiosamente. Per due volte l'imperatore richiama al suo cospetto il condannato che non gli risparmia gli insulti. Il papiro è incompleto.

Col. I.

δυσμενεῖς τῷ
[π]ατρί μου καὶ [...]ι[....] ὅτι
μήτε χρείαν [...]σ.[.....]αι
[..]σ.. δεισ[...]..[...]. υπε
[.....].. αμε[....]νος .[.]εν κἀ-
γὼ γὰρ κα[.....]ν[...] αὐτοῦ
γε ταῦτα λέγον[το]ς στρ[α]φεὶς καὶ
ἰδὼν Ἡλιόδωρον εἶπεν· Ἡλιό-
δωρε, ἀπαγομένου μου οὐδὲν
λαλεῖς; Ἡλιόδωρος εἶπεν·
καὶ τίνι ἔχομεν λαλῆσαι μὴ ἔχον-
[τ]ες τὸν ἀκούοντα; τρέχε, τέκνον,
τελεύτα. κλέος σοί ἐστιν
ὑπερ τῆς γλυκυτάτης σου πατρί-
δος τελευτῆσαι. μὴ ἀγωνία·

Col. II.

καὶ [γὰρ ἐγὼ] *και* .[..]ας σε διώκω
ἐκ π.[.....]ανω. Αὐτοκράτωρ με-
τεκ[α]λέσατο αὐτὸν. Αὐτοκράτωρ εἶπεν·
[νῦ]ν οὐκ οἶδας τίνι [λα]λεῖς; Ἀππιανός·
ἐπίσταμαι· Ἀππιανὸς τυράννῳ.
Αὐτοκράτωρ, [οὐκ,] ἀλλὰ βασιλεῖ. Ἀππια-
νός, τοῦτο μὴ λέγε· τῷ γὰρ Θεῷ
Ἀντωνείνῳ [τ]ῷ π[ατ]ρί σου ἔπρεπε
αὐτοκρατορεύειν. ἄκουε, τὸ μὲν
πρῶτον ἡ[ν] φιλόσοφος, τὸ δεύτερον
ἀφιλάργυρος, τ[ὸ] τρίτον φιλάγαθος· σοι
τούτων τὰ ἐναντία ἐγκεῖται, τυραν-
νία ἀφιλοκαγαθία (?) ἀπαιδ⟨ευσ⟩ία. Καῖσαρ ἐ-
κέλευσεν αὐτὸν ἀπαχθῆναι. Ἀππι-
ανὸς ἀπαγόμενος εἶπεν· Καὶ τοῦτο

Col. III.

ἡμεῖν χάρ[ισ]αι, κύριε Καῖσαρ.
Αὐτοκράτωρ. Τί; Ἀππιανός· Κέλευ-
σόν με ἐ[[υ]] τῇ εὐγενείᾳ μου ἀπα-
χθῆναι. Αὐτοκράτωρ· Ἔχε.
Ἀππιανὸς λαβὼν τὸ στροφεῖον
ἐπὶ τῆς κεφα[λ]ῆς ἔθηκεν, καὶ τὸ
φαικάσ[ιο]ν ἐπὶ τοὺς πόδας θεὶς ἀνε-
βόησεν [μ]έσης Ῥώμης· Συνδράμε-
τε, Ῥωμ[α]ῖοι, θεωρήσατε ἕνα ἀπ' αἰῶ-
νος ἀπαγόμ[ενο]ν γυμνασίαρχον καὶ
πρε[σ]βευτὴν Ἀλεξανδρέων· Ὁ ἠξό-
[κατο]ς εὐθὺς δραμὼν παρέθετο
[τῷ] κυρίῳ λέγων· Κύριε, κάθῃ, Ῥωμαῖ-
οι γονγύζο[υσ]ι. Αὐτοκράτωρ· Περὶ
τίνος; Ὁ ὕπατος· Περὶ τῆς ἀπάξεως

Col. IV.

τοῦ Ἀλεξάνθρου. Αὐτοκράτωρ·
Μεταπεμφθήτω . Ἀππιανὸς
εἰσελθὼν εἶπεν· Τίς ἤδη τὸν δεύ-
τερόν μου Ἅιδην προσκυνοῦντα
καὶ τοὺς πρὸ ἐμοῦ τελευτήσαντας
Θέωνά τε καὶ Ἰσίδωρον καὶ Λάμ-
πωνὰ μετεκαλέσατο; ἆρα ἡ
σύνκλητος ἢ σὺ ὁ λήσταρκος;
Αὐτοκράτωρ· Ἀππιανέ, ἰώθα-
μεν καὶ ἡμεῖς μαινομένους καὶ
ἀπονενοημένους σωφρονίζειν.
Λαλεῖς ἐφ' ὅσον ἐγώ σε θέλω λα-
λεῖν. Ἀππιανός· Νὴ τὴν σὴν τύ-
χην οὔτε μαίνομαι οὔτε ἀπονενό-
ημαι, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς ἐμαυτοῦ εὐγε-

Col. V.

νείας καὶ τῶν ἐ[μοὶ προσηκόντων?]
ἀπαγγέλλω. Αὐτ[οκράτωρ·...]
Ἀππιανός· Ὡς εὐγ[ενὴς καὶ γυμνασί]-
αρχος. Αὐτοκρατω[ρ· .....]
ἀγενεῖς ἐσμεν; [Ἀππιανός· Τοῦτο μὲν]
οὐκ ο[ἶ]δα ἐγώ, [ἀλλ' ὑπὲρ τῆς ἐμαυτοῦ]
εὐγενείας· καὶ τῶν [ἐμοὶ προσηκόν]-
των ἀπαγγέλλ[ω. Αὐτοκράτωρ·]
Νῦν οὐκ οἶδας ὅτι [.....;]
Ἀππιανός· Τοῦτο μ[ὲν ἐπεὶ σὺ οὐκ οἶ]
δας, διδάξω σε. π[ρῶτον μὲν Καῖσαρ ἔ]-
σωσε Κλεοπάτρ]αν.....
ἐκράτησεν βασι[λείας καὶ ὡς λέγου]
σί τινες ἐδανεί[σατο...

TRADUZIONE.

Col. I..... foste avversi al padre mio e ai romani; perciò neppure conviene che io ti ascolti..... e invero io sono stanco. Appiano, mentre l'imperatore diceva tali parole, voltatosi e visto Eliodoro, disse: « O Eliodoro, io sono condotto a morte, e tu non dici nulla? » Eliodoro rispose: « E a quali persone dobbiamo parlare, non avendo chi ci ascolti? corri, o figlio, alla morte; è un vanto per te il morire in servizio della tua dolcissima patria; non opporre resistenza. »

Col. II..... Io pure ti seguirò con anima forte, e calcherò dappresso i tuoi passi (letteralmente, toccherò il tuo piede). » L'imperatore lo richiamò. L'imperatore disse: « E non sai ora a chi tu parli? » Appiano: « Lo so, Appiano parla a un tiranno. » L'imperatore: « No, ma a un sovrano. » Appiano: « Questo non lo dire; al Divo Antonino tuo padre si addiceva invero l'essere imperatore. Ascolta, in primo luogo era filosofo, in secondo luogo, alieno dall'avarizia, in terzo luogo amante del bene; in te invece sono tutti i vizi contrari, tirannia, odio alla virtù, rozzezza. » L'imperatore ordinò che fosse condotto via. Appiano andandosene disse: « Questa grazia

Col. III. concedici, o signore Cesare. » L'imperatore: « Quale? » Appiano: « Ordina che io sia condotto al supplizio con le insegne della mia nobiltà e del mio grado. » L'imperatore: « Sia. » Appiano preso lo *stropheion*, se lo pose in capo, e calzato il *phaikasion* gridò in mezzo a Roma: « accorrete, o Romani, vedete come è tolto di vita un ginnasiarco e ambasciatore degli Alessandrini. » La guardia del corpo tosto accorre, si appressa al principe e gli dice: « O Signore, provvedi, i romani mormorano. » L'imperatore: « Per che cosa? » Il Console: « Perchè vien condotto al supplizio

Col. IV. l'Alessandrino. » L'Imperatore: « Sia richiamato. » Appiano come fu ritornato disse: « Chi mi ha richiamato

quando già stavo per raggiungere (letteral. baciare) per la seconda volta l'Ade, e quelli che son morti prima di me, Teone e Isidoro e Lampone? Forse il senato oppure tu, capo di ladroni? » L'imperatore: « Appiano, anche noi abbiamo per costume di far rinsavire quelli che sono pazzi o fuori di sè; tu parli in quanto io ti lascio parlare. » Appiano: « per la tua fortuna, io non sono nè pazzo nè fuori di me, ma io protesto per la mia

Col. V. nobiltà e per i miei averi. » L'imperatore: « Come? » Appiano: « Come nobile e ginnasiarco. » L'imperatore: « Dici dunque che noi non siamo nobili? » Appiano: « Questo io non so, ma protesto in favore della mia nobiltà e delle mie sostanze. » L'imperatore: « Non sai tu ora che noi siamo alieni dall'avarizia? » Appiano: « Quanto a ciò, poichè tu non sei informato, t'istruirò io. Dapprima Cesare salvò Cleopatra, la quale..... s'impadronì del regno; ma come dicono alcuni, egli era carico di debiti.....

Come si vede, i personaggi principali di questa scena di Tribunale non sono che l'imperatore e Appiano: tra i secondari sono Ἡλιόδωρος (I, 7), e un ἠβόκατος che all'imperatore porta la notizia dell'agitazione del popolo romano e un ὕπατος che spiega chi sia la causa dell'agitazione (III, 15-IV, 1). La prima questione che si presenta concerne il modo di identificare i personaggi. Sebbene il ritratto dell'imperatore – come avviene anche altrove in questi atti – sia delineato molto oscuramente, tuttavia il confronto dei suoi difetti – τυραννία, ἀφιλοκαγαθία, ἀπαιδία – con le virtù del padre suo il θεὸς Ἀντωνεῖνος qualificato come φιλόσοφος, ἀφιλάργυρος, φιλάγαθος, ci inducono a ritenere che il giudice di Appiano sia l'imperatore Commodo.[1] Anche la viltà indecisa che, secondo i nostri *Atti*, l'imperatore dimostra alla notizia del malcontento

[1] Il padre di Commodo è per solito conosciuto col nome di Marco Aurelio. L'intero suo nome è Divus Marcus Antoninus Pius (DESSAU, *Inscr. sel.* III, 1, *Indices*, p. 281), dal quale poteva derivare la doppia denominazione abbreviata di « Divus Marcus » quale troviamo

dei Romani (col. III, 14 seg.) è un indizio che ben si adatta a Commodo, la cui δειλία ci è testimoniata da CASSIO DIONE LXXII 1, 1 e 13, 1 – (δειλότατος). La persona dell'alessandrino Appiano, che sostiene la parte principale nel nostro papiro e anche dinanzi al supplizio cui è condannato mantiene il più alto concetto di sè, della sua nobiltà e della carica di ginnasiarco, non è facilmente identificabile. È impossibile che si tratti dello storico Appiano, egualmente nativo di Alessandria, dove occupò cariche elevate: Appiano lo storico era già vecchio sotto Antonino Pio (FRONTONE, *ep.* 9): l'Appiano dei nostri *Atti* sembra essere ancora nel fiore dell'età sotto Commodo, se Eliodoro (I,11) lo chiama τέκνον; oltre a ciò sarebbe strano vedere il benemerito impiegato dell'amministrazione imperiale e onesto storico Appiano assalire il sovrano coi termini irriverenti del nostro papiro. Non sarebbe però del tutto inverosimile l'ipotesi che l'Appiano degli *Atti* sia un discendente dello storico: ipotesi ravvalorata dalla circostanza che il nome Appiano è abbastanza raro in Egitto (manca per es. nell'Indice del PREISIGKE, *Sammelbuch griech. Urk.* II. 1, 1918).

Prima di vedere in quale ordine di avvenimenti storici rientri il nostro processo, non sarà inutile qualche rilievo di natura giuridica intorno al processo stesso. A l. 7 della col. I vediamo che Appiano, poc'anzi condannato, mentre vien condotto via dal tribunale per l'esecuzione della sentenza, aspetta che Eliodoro (evidentemente un suo compagno di

di regola nelle fonti e nelle iscrizioni (ap. Dessau), e di Divus Antoninus, quest'ultima denominazione è pure quella del nostro papiro, e perchè offre possibilità di confusione con altri imperatori di nome Antonino è abbastanza rara, ma tuttavia documentata (v. *C. I. L.* III, 6978; VIII suppl. 11926 = Dessau n. 337). Anche lui vivente, l'imperatore Marco Aurelio è denominato tante volte imp. Antoninus Augustus (DESSAU, *Indices*, p. 280). Col nome di Antoninus figura anche nella cosidetta *Vita Marci* e nella *Vita Avidii Cassii*. Il rimprovero di ἀπαιδία che Appiano rivolge all'imperatore non converrebbe affatto a Marco Aurelio; piuttosto un avversario gli avrebbe rimproverata la sua soverchia e ostentata applicazione alla filosofia; per contro la grossolanità di Commodo è testimoniata: *Vita Commodi*, I,7 CASS. DION. LXXI, 22,3; LXXII, I,1.

sventura) levi una protesta; la qual cosa questi non fa, perchè a suo avviso sarebbe senza successo (III, 6 seg.). Appiano stesso avviandosi al patibolo protesta ad alta voce dinanzi alla popolazione di Roma convenuta alle sue grida, che egli, ginnasiarco e ambasciatore degli Alessandrini, sta per essere giudicato; (1) anzi per render più efficaci le sue parole ha domandato poco prima all'imperatore di poter indossare le insegne proprie della sua εὐγένεια, e della dignità di ginnasiarco. (2) Richiamato dall'imperatore, fa sentire anche dinanzi a lui la sua protesta (IV, 15 seg.): ὑπὲρ τῆς ἐμαυτοῦ εὐγενείας καὶ τῶν ἐ[μοὶ ὑπαρχόντων] ἀπαγγέλλω.

Appiano evidentemente si lagna della pena inflittagli, dacchè – senza che si sia avuto riguardo alla sua εὐγένεια e all'altra carica occupata in Alessandria – si vede condannato alla pena capitale e – a quanto pare – anche alla confisca dei beni.

Egli qui, se non m'inganno, allude allo speciale trattamento che il diritto accordava ai così detti « honestiores » in confronto agli « humiliores; » (3) ed è fuor di dubbio che il ginnasiarco di Alessandria, uno dei più nobili magistrati della città, apparteneva alla classe degli « honestiores » detti in Egitto εὐσχήμονες. (4) Esso avrà goduto in Alessandria, nelle altre città Greche e metropoli di Egitto, per lo meno

(1) Il significato di ἕνα ἀπ' αἰῶνος ἀπαγόμενον γυμνασιάρχον (III, 9 seg.) è controverso. Secondo Th. Reinach ἀπ' αἰῶνος dovrebbe essere congiunto con γυμνασίαρχον, cioè ginnasiarco a vita; questa interpretazione, dopo la testimonianza della lettera di Claudio addotta nel cap. I, non è più ammissibile. Sembra ovvio ritenere che ἀπ' αἰῶνος va congiunto col seguente ἀπαγόμενον « un ginnasiarco che è tolto di vita, che è privato della vita « e medio sublatum. » La formula ἀπ' αἰῶνος in questo ultimo significato si trova presso i classici: Omero Ω 725, Pindaro, *Isthm.* 7,59. Nel senso di « a vita » perpetuo, e simili, si sarebbe meglio usata la formula εἰς αἰῶνα.

(2) Sullo στροφεῖον e sui φαικάσια v. P. JOUGUET, *La vie municipale dans l'Egypte romaine* (Paris, 1911) 320 seg.

(3) Vedi MOMMSEN, Strafrecht, 1032, seg.; C. JULLIAN in *Daremberg.-Saglio: Dict. des ant.* III, 235 seg.

(4) Intorno agli εὐσχήμονες v. U. WILCHEN, *Grundzüge d. Pap.* 343,2.

gli stessi privilegi in materia penale, che dalle fonti del diritto sono accordati ai decurioni dei municipi italici. Secondo un editto di Adriano (*Dig.* XLVIII, 19, 15), un decurione incorreva nella pena di morte soltanto in seguito a parricidium, e probabilmente anche in seguito al delitto di lesa maestà nelle sue forme più gravi, come leggiamo in PAOLO, *Sent.* V, 29, 1 (intorno alla « lex Julia maiestatis »): « honestiores capite puniuntur. » [1] Da quanto è detto, e se la protesta di Appiano deve aver un significato, sembra si possa conchiudere che il delitto di Appiano (non indicato nel papiro) dovette essere di quelli per i quali gli « honestiores » non incorrevano nella pena di morte. Anzi, se è giusta – come ritengo – l'integrazione proposta dal Premerstein (col. V, 1) ὑπὲρ... τῶν ἐ[μοὶ ὑπαρχόν]των « in favore dei miei beni, » si deve conchiudere che ad Appiano il proprio delitto sembra di sì poca entità che non riconosce giustificata neppure la confisca dei suoi averi. Siccome poi Appiano in qualità di ambasciatore di Alessandria, deve essere stato udito in primo luogo come testimone, e poichè gli vien detto (I, 12 seg.) che egli *in servizio* della sua dolcissima patria finiva gloriosamente la vita, è legittima la supposizione che il delitto di cui Appiano si è reso colpevole, sia in qualche modo connesso col dibattito davanti al tribunale. Referendomi al papiro commentato nel cap. precedente (a l. 40 seg.), osservo che basta una sfacciata risposta dell'ambasciatore alessandrino Ermaisco (κὐθάδως ἀποκρεινόμενος) – probabilmente

[1] Anche negli *Atti dei martiri cristiani* si riscontrano le traccie di privilegi in diritto penale concessi ai membri dell'amministrazione dei municipi; per es. nei frammenti di un martyrium di S. Romano di Cesarea (Palestina), pubblicati da F. Cumont (*Revue de Philol.* XXVI, 1902, p. 227 e seg.), leggiamo che per impedire l'applicazione della tortura a un romano, vien fatto osservare che egli è un πατρόβουλος, cioè figlio di un buleute. Negli *Atti* dei S. Carpo, Papilo e Agatonice (O. von GEBHARDT, *Acta martyr. selecta*, p. 14 seg.), il Proconsole d'Asia domanda a Papilo (I. 24): βουλευτὴς εἶ; evidentemente per constatare prima dell'applicazione della tortura, se mai Papilo ne andasse esente in qualità di « honestior ».

il rimprovero di una propensione in favore dei Giudei – perchè Traiano avverta che Ermaisco mette a rischio la vita, anche se come « honestior » confidi di non esser messo a morte: πεποιθὼς τῷ σεαυτοῦ γένει. Anche per Appiamo una mancanza di rispetto, o magari un insulto, verso l'imperatore sembra essere il motivo più probabile della sua condanna a morte, contro la quale protesta. Infatti quando Commodo, dubbioso intorno alla decisione presa, richiama Appiano per la prima volta, colla domanda (II, 4): νῦν οὐκ οἶδας, τίνι λαλεῖς, vuole evidentemente indurlo a ritrattare un oltraggio. Un esempio parallelo leggiamo in SVETONIO, *Vespas.*, 15: « Helvidio Prisco... non ante succensuit quam *altercationibus insolentissimis* in ordinem paene redactus. Hunc quoque, quamvis relegatum primo, deinde et interfici iussum magni aestimavit servare. »

Alcune circostanze più particolari del processo sembrano essere accennate nel passo I, 6 seg.

στρ[α]φεὶς καὶ
ἰδὼν Ἡλιόδωρον εἶπεν· Ἡλιό-
δωρε, ἀπαγομένου μου οὐδὲν
λαλεῖς; Ἡλιόδωρος εἶπεν·
καὶ τίνι ἔχομεν λαλῆσαι μὴ ἔχον-
[τ]ες τὸν ἀκούοντα; τρέχε, τέκνον,
τελεύτα. κλέος σοί ἐστιν
ὑπὲρ τῆς γλυκυτάτης σου πατρί-
δος τελευτῆσαι. Μὴ ἀγωνία·

Col. II.

καὶ [αὐτὸς μετὰ] κα(ρτ)[ερί]ας σε διώκω
ἐκ π(ο)δός τε λαμβ]άνω.

Qui Eliodoro sembra implicato nella stessa causa per cui Appiano è venuto a Roma, ma non deve essere un alessandrino a giudicare della sua esortazione

ὑπὲρ τῆς γλυκυτάτης σου πατρίδος τελευτῆσαι.

La richiesta di Appiano che Eliodoro intervenga per lui e il tenore della risposta, dànno l'impressione che Eliodoro per età o per rango sia in una posizione speciale più elevata nei confronti del superbo ginnasiarco alessandrino.

Altre considerazioni sono possibili intorno al passo del nostro papiro, IV, 2 seg.

Ἀππιανὸς
εἰσελθὼν εἶπεν· τίς ἤδη τὸν δεύ-
τερόν μου ἄδην προσκυνοῦντα
καὶ τοὺς πρὸ ἐμοῦ τελευτήσαντας,
Θέωνά τε καὶ Ἰσίδωρον καὶ Λάμ-
πωνα, μετεκαλέσατο; ἆρα ἡ
σύνκλητος ἢ σὺ ὁ λῃσταρχος;

La menzione del senato (ἡ σύνκλητος) è sembrata qui assolutamente fuori proposito. Il BAUER (*Arch. f. Papf.* I, 39) dice: « In Kapitalsachen wird ein Alexandriner vom Kaiser gerichtet, dann kann aber der Senat nicht als solcher und dem Kaiser koordiniert an der Verhandlung teilnehmen. » E non sembra possibile spiegare la σύνκλητος come un riferimento al « consilium principis » composto di senatori, poichè in testi analogi – come s'è visto – sono usati a ciò i termini convenienti: συμβούλειον (*Atti d'Isidoro,* I, 15) συνέδριον (*Atti di Ermaisco,* III, 42, 47); senza contare che il comando espresso in μετεκαλέσατο non sembra conciliabile con la funzione puramente consultiva del « consilium principis. »

Quale sarà dunque il senso delle parole su riferite (I, 7-8) ἆρα ἡ σύνκλητος ἢ σὺ ὁ λῃσταρχος? Appiano è pieno di sdegno per esser stato richiamato una seconda volta, quando, preparato a una prossima fine, si avviava al luogo del supplizio; e domanda se il senato o l'imperatore ha ordinato ciò. Il suo pensiero mi sembra essere: « da un richiamo del senato io posso aspettarmi un equo esame delle mie lagnanze; un richiamo dell'imperatore "capo dei ladroni" non può essere che un'inutile dilazione della mia morte. » Nel pensiero di Appiano dunque l'assemblea, che egli chiama

σύνκλητος, non è soltanto consultiva a disposizione del magistrato giudicante, ma è autorizzata – dato il caso – a emanare decisioni autonome. Ma questa – per quanto sappiamo – è la relazione che intercede tra il senato costituito in tribunale e il console presidente. Quindi la σύνκλητος del nostro papiro sembra designare precisamente il senato costituito in tribunale, cui presiede in qualità di console l'imperatore. (1) Il caso in cui la giurisdizione del senato concorre con quella del tribunale imperiale, è dato dalle cause capitati di persone appartenenti all'ordine senatorio. Questa attribuzione del senato, gli imperatori del secondo secolo – Traiano, Antonio Pio, Marco Aurelio – l'hanno rispettata, almeno in qualcuno dei delitti di lesa maestà e nei riguardi dei membri del senato. Un esempio potrebbe essere fornito dal processo « de repetundis » avvenuto nel gennaio dell'anno 100 contro il Proconsole d'Africa Mario Prisco, processo svoltosi per tre giorni in senato (PLIN. *Epist.* II, 11, 12) dove l'imperatore Traiano, in qualità di console, presiedette alle adunanze. Identica condotta aveva già seguito Tiberio con rinviare al senato processi importanti (CASSIO DIONE, LVIII, 21, 3 all'anno 33) ἐσέπεμπε δὲ ἐς αὐτὴν[βουλὴν] οὐ μόνον τὰ βιβλία τὰ διδόμενα οἱ παρὰ τῶν μηνυόντων τι, ἀλλὰ καὶ τὰς βασάνους ἃς ὁ Μάκρων ἐποιεῖτο. E TACITO, *Ann.* VI, 47 seg. all'anno 37, a proposto del processo della « multis amoribus famosa Albucilla » :... commentarii ad senatum missi...», « ... Albucilla iussu senatus in carcerem fertur... » È lecito quindi pensare che anche sotto Commodo si sia osservata qualche volta la stessa procedura giudiziaria: anzi un caso del genere è anche testimoniato da EUSEBIO, *Hist. Eccl.* V, 21, 1, 5, riguardo al cristiano Apollonio, che era uno degli ἐπὶ Ῥώμης εὖ μάλα πλούτῳ καὶ γένει διαφανῶν, e – se non

(1) In tal caso la persona che a l. 15, col. III è designata semplicemente ὁ ὕπατος, forse perchè già nominato prima nella parte di papiro andata perduta, potrebbe bene essere il collega di Commodo nel consolato; resta però la possibilità che l'imperatore presiedesse il senato non in qualità di console, ma in virtù del suo « ius referendi. »

senatore – certo uno dei membri più riguardevoli dell'ordine senatorio. Apollonio viene dapprima interrogato dinanzi al tribunale imperiale, presieduto dal prefetto Perenne, poi rinviato al senato, dove egli difende la sua fede, ed è condannato, come cristiano, alla decapitazione per spada. (1) Se noi accettiamo l'ipotesi – non arbitraria, ma abbastanza giustificata da quanto siam venuti dicendo – che il processo di Appiano si sia svolto davanti al tribunale senatorio, presieduto dall'imperatore, allora intendiamo la denominazione di σύνκλητος, senza bisogno di supporla uno « staatsrechtlicher Schnitzer » e intendiamo anche la contrapposizione che Appiano fa dei due termini ἡ σύνκλητος e ὁ λῆσταρχος (l'imperatore).

Da ciò deriva questa importante conseguenza: che il processo – tenute presenti le speciali attribuzioni del senato costituito in tribunale – doveva riguardare in primo luogo una o più persone appartenenti all'ordine senatorio.

E qui non possiamo fare a meno di pensare all'Eliodoro del nostro papiro, dal quale sembra si possa arguire che Eliodoro è un illustre personaggio non alessandrino (I, 14), e prossimo anche lui ad essere condannato (II, 1-2). Essendo poi la città di Alessandria rappresentata nel processo dal suo ginnasiarco Appiano inviato come ambasciatore (πρεσβευτήν III, 11) possiamo conchiudere che gli interessi della città sono in giuoco; e che essa teneva apertamente le parti di Eliodoro, dal momento che Appiano, condannato, invoca l'intervento di lui.

La condanna di Appiano – verisimilmente per un fallo commesso nell'esercizio del suo ufficio di πρεσβευτής alessandrino, e contro la quale egli protesta – non è, dunque, che un episodio collaterale nello svolgimento di un processo più vasto contro uno o più illustri personaggi.

(1) Intorno agli *Acta S. Apollonii*, vedi E. Th. Klette, *Texte und Unters. zur Gesch. der altchristl. Lit.* XV, 2 (1897); O. V. Gebhardt, *Acta martyrum selecta.*

Così si spiega meglio, a mio avviso, l'esistenza nel popolo romano di quella forte animosità che in seguito alle parole di Appiano (III, 8 seg.) esplode in aperto mormorìo (III, 13 seg.). Parimenti diventa comprensibile perchè in II, 10 e seg. siano contrapposti la τυραννία di Commodo e il disinteresse di Marco (ἀφιλάργυρος). Si vede che si trattava di un processo contro uno o più accusati ricchi e tenuti in particolare considerazione dal popolo, come era naturale che fossero i membri del più alto ordine dell'impero, l'ordine senatorio: processo in cui la parte soccombente andava soggetta alla confisca degli averi. Perciò il ginnasiarco alessandrino accusa apertamente l'imperatore di avarizia e di cupidigia.

Al qual proposito è istruttiva la testimonianza di Erodiano II 2-3 ἐκείνοις (τοῖς πλουσίοις) γὰρ καὶ ἐπιβουλεύοντα ᾔδεσαν τὸν Κόμοδον; e II 6,5: τῆς συγκλήτου βουλῆς, ὅσοι τε εὐπατρίδαι ἢ ἔτι πλούσιοι, λείψανα ὀλίγα τῆς Κομόδου τυραννίδος.

Questi risultati permettono forse di inserire i fatti trattati o supposti nel nostro papiro in una concatenazione storica più vasta. L'avvenimento che pochi anni prima del governo di Commodo aveva scosso Alessandria e tutto quanto l'Egitto, era stato l'innalzamento e la caduta del pretendente al trono imperiale C. Avidio Cassio, nell'anno 175. Egli era il primo governatore delle provincie orientali, e in relazione speciale con gli egiziani, prima per mezzo di suo padre, il retore C. Avidio Eliodoro prefetto d'Egitto negli anni 139-143; poi, grazie alla sua fortunata attività militare, fu in Egitto subito riconosciuto come imperatore senza alcuna difficoltà. Non ostante ciò, il veramente mite e conciliante Marco Aurelio usò la più grande moderazione nel reprimere l'insurrezione e nel castigarne i capi, come in tutto l'Oriente, così nell'Egitto e in Alessandria, dove egli soggiornò nell'inverno 175 fino alla primavera 176 coll'imperatrice Faustina e il figlio Commodo, secondo la *Vita Marci* 26, I, 3, dove pure leggiamo: « apud Aegyptios civem se egit et philosophum in omnibus stadiis, templis, locis. » Quindi il ginna-

siarco Alessandrino del nostro papiro può benissimo aver lodato il θεὸς Ἀντωνεῖνος come φιλόσοφος e φιλάγαθος per conoscenza diretta avuta di lui al tempo del suo soggiorno in Alessandria.

Straordinariamente mite fu anche il procedere di Marco contro tutti i senatori che avevano avuto parte nelle macchinazioni di Avidio Cassio. Marco non li chiamò dinnanzi al proprio tribunale, ma li inviò al senato (CASSIO DIONE LXXI, 28, 2) raccomandando ai giudici indulgenza nell'applicare la pena (*Vita Marci*, 25, 5 seg.). Specialmente fu mite con i discendenti di Avidio Cassio; la *Vita Marci* infatti dice (26, 11): « Deportatus est *Heliodorus*, filius Cassii, et alii liberum exilium acceperunt cum bonorum parte; » e al paragrafo 12 il trattamento usato ai figli e figlie dell'usurpatore è determinato più esattamente: « filii autem Cassii et amplius media parte acceperunt paterni patrimonii, et auro atque argento adiuti, mulieres autem etiam ornamentis: ita ut Alexandria, filia Cassii, et Druncianus (leggi Dryantianus) gener liberam vagandi potestatem haberent commendati amitae mariti. »

La *vita* di Avidio Cassio usa termini poco diversi (9, 2 seg.). « filios Avidii Cassii Antoninus Marcus parte media paterni patrimoni donavit, ita ut filias eius auro, argento et gemmis cohonestaret. Nam et Alexandriae, filiae Cassii, et genero Drunciano liberam evagandi, ubi vellent, potestatem dedit. Vixerunt non quasi tyranni pignora sed quasi senatorii ordinis in summa securitate, cum illis etiam in lite obici fortunam propriae vetuisset domus, damnatis aliquibus iniuriarum, qui in eos petulantes fuissent. » Con le quali ultime parole vien rilevata la protezione giuridica concessa da Marco ai discendenti di Avidio Cassio contro le offese, cui fossero fatti segno. Ciò che fu confiscato dei beni di Avidio Cassio non venne consegnato al fisco imperiale, ma all'erario pubblico (*Vita Marci* 24, 9): « per senatum hostis est iudicatus (Cassius) bonaque eius proscripta per aerarium publicum » = *Vita Avidii Cassii* 7-6: « Senatus illum (Cassium) hostem

appellavit bonaque eius proscripsit. Quae Antoninus in privatum aerarium congeri noluit, quare senatu praecipiente in aerarium publicum sunt relata. » Così Marco ha manifestato in questo affare non solo una grande mitezza, ma innanzi tutto uno straordinario disinteresse. Perciò ben gli conviene la lode a lui data da Appiano di ἀφιλάργυρος. In seguito però l'imperatore Marco stesso prese misure più severe contro i parenti di Avidio Cassio – indotto a ciò sia dall'abuso della sua indulgenza, sia da fatti di rinnovata ribel ione. – Dopo la morte del genero di Avidio Cassio, Tito Claudio Dryanziano, [1] il quale insieme colla moglie Avidia Cassia Alessandria era stato trattato in modo particolarmente benigno, (*Vita Marci* 26, 12 = *Vita Avidii* C. 9, 3), l'imperatore ordinava che l'erario incamerasse i beni di lui, *Cod. Iust.* IX, 8, 6 pr. (PAULUS, *De publicis iudiciis*): « divus Marcus Driantiani utpote senatoris qui Cassiani furoris socius fuerat, bona post mortem fisco (leggi aerario) vindicari iussit. » Ma non andava più in là. La « damnatio memoriae » decretata altra volta in casi analoghi, nel caso di Drianziano, come possiamo vedere, non ebbe luogo. Infatti nella dettagliata iscrizione genealogica di Oinoanda, IG *ad res Romanas pert.* III, 500, Col. II, 1. 75 seg. è ricordato il suo nome. Per contro deve far meraviglia che il nome della moglie Avidia Cassia Alessandria, sia stato appositamente soppresso: da lei, dunque, ebbe verisimilmente inizio la condanna formale e la « damnatio memoriae; » [2] però non contemporaneamente al sequestro delle sostanze del marito defunto, e sopratutto non mentre viveva Marco Aurelio, se prestiamo fede (e non abbiamo ragione per negarla) alle testimonianze suaccennate riguardo al trattamento indulgente dei figli e figlie del pretendente al trono, Avidio Cassio.

[1] Intorno a Drianziano Vedi H. DESSAU, *Zeitschrift für Numism.* XXII (1900) 202 seg.; E. GROAG. *R. E.* III, 2719 n. 141; *Suppl.* I, 319.

[2] Vedi G. ZEDLER: *De memoriae damnatione* (Diss. Leipzig, 1885) MOMMSEN, *St. R.* III, 1190; *Strafrecht*, 990, 4; E. CIACERI, *Studi Storici per l'antichità classica*, II, (1909) 401.

Tale condanna di A. Cassia Alessandria è stata forse emanata sotto Commodo? Difficilmente nei suoi primi anni, quando teneva le redini del governo l'abile e astuto Tigidio Perenne (180-185), prefetto del pretorio: Essi presentano ancora qualche atto lodevole (CASSIO DIONE, LXXII, 7-4: πολλὰ δὲ καὶ πλούτου ἐπιδείγματα ὁ Κόμμοδος, πολλῷ δὲ πλείω καὶ φιλοκαλίας ἐν αὐτῇ τῇ Ῥώμῃ παρέσχετο. ἔστι δέ τι καὶ δημωφελὲς ὑπ' αὐτοῦ πραχθέν). Anzi sull'esempio di suo padre Marco (CASS. DIO. LXXXI, 29, 1: τὰ γράμματα τὰ ἐν τοῖς κιβωτίοις εὑρεθέντα τοῦ Πούδεντος διέφθειρε, μηδὲν ἀναγνούς... κτλ), Commodo intorno al 183-184 non volle accettare le dichiarazioni di un tal Manilio, segretario *ab epistulis latinis* di Avidio Cassio, riguardanti coloro che avevano partecipato alla congiura, e bruciò prima di leggerle le lettere che Manilio esibiva (CASS. DIO. LXXII, 7-4: Μανιλίου τῷ Κασσίῳ συγγενομένου, καὶ τὰς ἐπιστολὰς αὐτοῦ τὰς Λατίνας διοικήσαντος, καὶ μέγιστον παρ' αὐτοῦ δυνηθέντος, καὶ φυγόντος, εἶτα φωραθέντος, οὔτε τι ἀκοῦσαι, καίτοι πολλὰ μηνύσειν ὑπισχνουμένου, ἠθέλησε, καὶ τὰ γράμματα αὐτοῦ πάντα κατέκαυσε πρὶν ἀναγνωσθῆναι).

Ma negli anni sanguinosi che seguirono sarebbe ben probabile un allontanarsi dall'indulgenza usata fino allora verso la famiglia dell'usurpatore e una ripresa di misure più rigorose. Dopo il passo su riferito della *Vita Avidii* c. 9, 4 relativo al mite trattamento usato da Marco Aurelio verso i figli di Avidio Cassio, il compilatore della *Vita* fa seguire da 9, 6 a 13, 5 una serie di lettere certamente false per documentare che l'imperatrice Faustina non ebbe parte nella congiura (Cassio consciam non fuisse), e dimostrare la magnanimità di Marco.

Poi al c. 13, 6-7 continua (riattaccandosi al c. 9, 4): « Vixerunt igitur posteri Avidii Cassii securi et ad honores admissi sunt. Sed eos Commodus Antoninus post excessum divi patris sui omnes vivos incendi iussit, quasi in factione deprehensos. » Queste notizie che si trovano in mezzo a documenti falsi, presentano qualche difficoltà. Nella prima affermazione « ad honores admissi sunt » si può vedere una riproduzione

di « quasi senatorii ordinis. » (9, 4). La seconda « omnes vivos incendi iussit » è certamente esagerata, poichè ancora nel 260 appartiene alla famiglia di Drianziano e Alessandria la Sulpicia Driantilla Augusta, moglie (o madre?) dell'usurpatore Regaliano. (1) La terza « quasi in factione deprehensos. » « se accenna a congiure come pretesto per punire, va accostata a quanto leggiamo nella *Vita Commodi* 8, 1: « finxisse etiam quandam contra se coniurationem dicitur, ut multos occideret. »

Dal punto di vista della critica delle fonti, dobbiamo ora domandarci: Si deve respingere il passo 13, 6-7 come uguale in valore alle falsificazioni che lo circondano, (2) oppure lo si deve considerare come una elaborazione fatta dal compilatore della *Vita Avidii C.* sugli excerpta di Mario Massimo, ricordati al c. 9, 5 della stessa *Vita* e interrotti (9, 6 - 13, 5) da interpolazioni di falsi documenti; excerpta storicamente utilizzabili, e adoperati anche nei brani corrispondenti della *Vita Marci?* Io inclinerei per la seconda ipotesi, specialmente tenendo presente la condanna di A. Cassia Alessandria. Credo quindi verosimile che sotto Commodo in anni posteriori al 180, i discendenti di Avidio Cassio, fra cui Alessandria, vedova di Drianziano, dietro pretesto di essere stati colti di fatto in congiure, siano stati condannati al rogo.

Una conferma di ciò credo trovare nell'avvenimento tramandatoci dal nostro papiro, al quale è tempo di ritornare. Anche qui è trattato un processo contro personaggi ragguardevoli tra i quali emerge Eliodoro. Chi potrà mai essere costui? A suo riguardo abbiamo visto:

1° che non è alessandrino; 2° che ha però stretta attinenza con la causa per cui Appiano è venuto ambasciatore a Roma; 3° che è di posizione sociale elevata: 4° che il processo in cui egli è implicato è discusso davanti al senato, donde si può concludere che si tratta di una questione im-

(1) Vedi; *Script. Historiae Augustae, Tyranni triginta*, c. 10; GROAG. *R. E.* III, 2673.

(2) Così CH. LÉCRIVAIN, *Études sur l'Hist. Auguste* (1904) 247.

portante contro un personaggio ragguardevole; 5° che Eliodoro si aspetta la morte. (II, 1-2) Tenuti presenti i limiti cronologici, oserei identificarlo con il figlio di Avidio Cassio, accennato in *Vita Marci*, 26, 11. L'eminente posizione sociale e la parte importante che, secondo le induzioni ricavate dal nostro papiro, possiamo assegnare ad Eliodoro nel processo, il dibattito della causa innanzi al tribunale senatorio, l'insulto di Appiano di avarizia e rapacità, all'indirizzo dell'imperatore, in opposizione alle virtù del padre Marco, la eccitazione profonda esistente nel popolo romano, circostanze queste che fanno pensare a una o più persone dell'ordine senatorio, distinte per ricchezza e valore politico come principali accusati, la stretta relazione con la città di Alessandria, la quale sembra legata insieme coi proprî interessi alla causa di Eliodoro, come è lecito arguire dal contegno del πρεσβευτής Alessandrino verso di lui; tutti questi indizi risultanti dal papiro, confrontati con la damnatio memoriae della sorella di Eliodoro, Avidia Cassia Alessandria, ricavata dall'iscrizione di Oinanda, farebbero credere che l'usurpazione di Avidio Cassio deve avere avuto ancora sotto Commodo conseguenze disastrose per i discendenti di lui. Il che corrisponde a quanto ha asserito il passo citato della *Vita Avidii Cassii*.

Si possono tentare alcune congetture dirette a colmare le lacune del testo. Le parole corrette al principio del papiro (I, 1-5) sono da attribuirsi all'imperatore, il quale – verisimilmente – in seguito alla condotta irriverente di Appiano (vedi II, 4 νὺν οὐκ οἶδας τίνι λαλεῖς;), deve aver dato ordine di condurlo al supplizio (vedi l. 8 ἀπαγομένου μου). L'imperatore sembra voler dire che non dà più ascolto al condannato, per l'aperta ostilità che egli o i suoi compatrioti hanno dimostrato verso suo padre e i romani, con probabile allusione al favore che l'usurpatore Avidio Cassio aveva ottenuto dagli Alessandrini. Quindi forse l, 1-2:

...δυσμενὴς opp. δυσμενεῖς τῷ
[π]ατρί μου καὶ [Ῥωμα]ί[οις... δι]ότι
μήτε χρείαν [ἔχω] σ(ο)[υ ἀκοῦσ]αι

A quest'ultima espressione si riferisce poi il lamento di Eliodoro I, 10-11 μὴ ἔχοντες τὸν ἀκούοντα. La parlata dell'imperatore finisce a l. 5; nella lacuna che qui si trova si deve mettere il nome Appiano che interloquisce subito dopo; davanti rimangono soltanto due o tre lettere. Potrebbe convenire l'integrazione

κὰ[γὼ γὰρ κά[μνω. Ἀππια]ν[ὸς] αὐτοῦ
γε ταῦτα λέγον[το]ς

Tenendo presente che Commodo, nella sua *Vita* 13, 7-14, 1 è detto « tardus et neglegens » negli affari di stato e nei processi, può supporsi che quivi avesse addotto il pretesto della stanchezza per interrompere l'istruttoria. A l. 1-2 della colonna II sembra che Eliodoro, continuando l'immagine del correre alla morte (v. I, 11-12 τρέχε, τέκνον, τελεύτα) dica che egli stesso seguirà Appiano nella medesima sorte e lo raggiungerà presto. A questa interpretazione ben si adatterebbero i supplementi proposti dal Premerstein:

καὶ [αὐτὸς μετὰ] κα(ρτ)[ερί]ας σε διώκω
ἐκ π(ο)[δός τε λαμβ]άνω.

La ricostruzione della col. V deve muovere da l. 12 dove si interrompe il discorso di Appiano. Qui è stato riconosciuto con ragione, nel frammento 12 ἔ]σωσε Κλεοπάτρ[αν, un accenno all'attività di C. Giulio Cesare in Egitto nell'anno 48 a. C. A l. 13 ἐκράτησεν βασι[λείας (dove l'α soprascritto fa pensare che sia accennato il fratello più giovane di Cleopatra, Tolomeo XIII, 47-44 a. C.) si riferisce senza dubbio alla intronizzazione di Cleopatra. A l. 14 si pensava a un prestito fatto in questa occasione da Cesare che si trovava eternamente bisognoso di denaro, e si voleva vedere nella chiacchierata di Appiano la rivelazione di qualche ignoto scandalo relativo al dittatore, (1) come la si volle vedere ne-

(1) Così H. Lietzmann. *Griech. Papyri*² n° 21; Wilchen, *Abh.* 825; Bauer, *Archiv. f. Pap.* 1,37.

gli *Atti di Isidoro* III, 11 e seg. Ma l'inverosimiglianza di una tale interpretazione è evidente, se si pensa che Cesare venne in Alessandria come creditore degli eredi di Tolomeo Aulete, il quale nell'anno 59, in cambio del suo riconoscimento, gli aveva promesso un'enorme ricompensa. Cesare quindi non aveva bisogno di prendere a prestito, bensì di esigere i pagamenti promessi; il che fece senza alcun riguardo, incalzato com'era dalla mancanza di denaro. (1) La parola ἐδανεί[ϛατο (V, 14) si riferisce perciò ai debiti enormi contratti da Cesare prima della venuta in Egitto; e il seguito del discorso doveva riferire la rapace esazione di danaro spremuto dalle casse egiziane. Come si vede, Appiano risale molto indietro nel passato, e ciò che dice di Cesare doveva essere il primo di una lunga serie di esempi. A ogni modo, è chiaro che si tratta di questioni di danaro, come appare dal contesto. Lo scopo del discorso non può essere stato che quello di dimostrare la cupidigia degli imperatori romani (cfr. V, 11 διδάξω σε). Con ciò sembra essere aperta la via all'interpretazione e integrazione della col. V. Nella domanda dell'imperatore a l. 9 Grenfell e Hunt, Lietzmann e altri vedevano una ripetizione di quella a l. 4, e integravano così: νῦν οὐκ οἶδας ὅτι[οὐκ ἀγενεῖς ἐσμεν;]

Però Wilchen (Abh 824, *Chrestom.* n° 36) ha giustamente rinunziato a una integrazione in questo senso. Anzi, conformemente alla risposta di Appiano (l. 12 seg.), è da integrarsi così:

νῦν οὐκ οἶδας, ὅτι [ἀφιλάργυροί ἐσμεν;]

oppure

νῦν οὐκ οἶδας, ὅτι [οὐ φιλοκερδοῦμεν;]

Ed ora con un po' di esame si può riconoscere che la disputa di Appiano con l'imperatore, apparentemente appassionata e vivace, sembra ricalcata sopra uno schema. La ἀπαγγελία di Appiano mostra *due* concetti introdotti con ὑπέρ

(1) Intorno al credito di Cesare sull'Egitto v. PLUTARCO, *Caes.* 48 a E; CASS. DION. XLII, 9,1; 34,1; cfr. SUET. *Caes.* 54,

e viene presentata *due* volte (IV, 15 seg. e V, 6 seg.). Nella prima volta, al primo concetto ὑπὲρ τῆς ἐμαυτοῦ εὐγενείας si collega la domando un po' strana di Commodo (V, 4 seg.): φῆς οὖν, ὅτι ἡμεῖς ἀγενεῖς ἐσμεν; e a questa domanda Appiano risponde di non sapere. Corrispondentemente a ciò, nella seconda volta, la domanda dell'imperatore νῦν οὐκ οἶδας, ὅτι [ἀφιλάργυροί ἐσμεν;], cui Appiano risponde di essere meglio informato e cerca di dimostrarlo col suo racconto, deve riferirsi il secondo concetto dell'ἀπαγγελία. Essa è perciò una protesta contro la confisca dei beni, donde l'integrazione: καὶ τῶν [ἐμοὶ ὑπαρχόντων].

Dott. RICCARDO MATTA.

ANALECTA.

La morte violenta di un fratello di Paolino di Nola.

Sappiamo da alcuni versi del carme 21 di Paolino che un suo fratello morì di morte violenta, e che egli, in quell'occasione, corse un gravissimo pericolo. « Quando l'animo mio era oppresso dall'angoscia, per il sangue del fratello ucciso, e la sua morte esponeva anche me al pericolo di seguire la stessa fine, e già l'incettatore stava per impadronirsi delle mie ricchezze, tu, o padre, (cioè S. Felice, il patrono di Nola) strappasti la mia testa alla spada e il patrimonio al fisco, e conservasti me ed i miei beni a Cristo Signore. » (1)

Sulle cause che trassero a morte l'infelice fratello del poeta, e sulla vera natura del pericolo corso da lui stesso, i critici non sono d'accordo. Quanto alle prime, è ovvio pensare che, appartenendo ad una famiglia, i cui vastissimi possessi si estendevano su intere città e villaggi, il fratello di Paolino suscitasse con le sue ricchezze le brame dell'usurpatore Massimo. In simili casi gli imperatori, anche legittimi ed anche in tempi meno turbolenti, non si erano mai fatto il menomo scrupolo di cercare un facile pretesto, per mandare a morte il poco fortunato possessore. Appena esso era caduto sotto la spada del *percussor*, i suoi beni erano incamerati dal fisco.

(1) Paulin., *Carm.* 21, 416-420.

Qualcosa di simile dovè dunque capitare al fratello di Paolino: Massimo non era certo uomo da aver riguardi maggiori di quanti lo avevano preceduto sul trono imperiale.

È anche certo che la sventura fraterna coinvolse lo stesso Paolino. In che modo? Da vaghi accenni contenuti nel carme 13, noi deduciamo che, negli anni successivi alla morte di Graziano, Paolino dovè risentire fortemente i danni del violento cambiamento di regime. « Tre lustri – scriveva egli appunto nel suo secondo *Natale* (1) – sono passati, da quando io potei, di persona, in questa stessa solennità, consacrare a te i miei voti ed il mio cuore. Ma da allora quanti travagli, e per terra e per mare, mi abbiano portato lontano da te in luoghi remoti, tu ben sai; poichè sempre e dovunque tu mi fosti vicino, e sempre io t'invocai fra le dure incertezze del viaggio e della vita! » Ma se questi accenni a viaggi intrapresi per terra e per mare in regioni lontane e sconosciute, si riconnettano in modo più preciso col pericolo corso in seguito alla morte del fratello, noi possiamo supporre, ma non affermare con certezza, perchè il modo con cui Paolino ne parla, non ci permette di trarne deduzioni più nette.

Dai versi del citato carme 21, invece, alcuni hanno voluto credere che l'accusa, in base alla quale Paolino corse pericolo di vita, fosse quella di fratricidio. La propose per primo l'Ebert, (2) senza tuttavia soffermarvisi troppo; la ripetè il Baudrillart, (3) affacciando l'ipotesi che l'accusa fosse dovuta ad una calunnia, emessa da qualche gruppo pagano.

Ma forse non è necessario giungere a questo eccesso, ed è più naturale supporre che, accusato e condannato il fratello sotto uno specioso motivo politico, Massimo, a cui non era sembrata bastante la messe di ricchezze confiscate all'assassinato, gettò gli avidi sguardi anche sulla parte, ugualmente cospicua, dell'altro fratello, e cercò di coinvol-

(1) PAULIN., *Carm.*, 13, 7 segg.
(2) *Allgem. Gesch. der Litter. des Mittelalters* 1², Leipzig, 1889, p. 285.
(3) *S. Paulin*, Paris, 1905, p. 38, nota 1.

gerlo nella stessa accusa, che era costata al primo la vita. Per una di quelle vicende fortunate, che spesso, quando già tutto fa disperare della salvezza, sopravvengono a mutare la sorte di un uomo, Paolino fu salvo: egli naturalmente riportò il miracolo alla protezione del suo S. Felice, ma non ne disse nulla di più, che potesse dar lume a noi posteri sull'oscura faccenda.

L'altra questione che ci si presenta, a proposito di questo straordinario avvenimento nella vita del santo di Nola, è la questione cronologica. Da alcuni versi del citato carme 21, susseguenti a quelli riportati di sopra, risulta evidente la relazione che corre tra la prova dolorosa, a cui fu esposto Paolino, e la sua conversione. « Con quale intenzione infatti – dice Paolino (1) – Cristo avesse salvato la mia vita ed i miei beni, e S. Felice mi avesse soccorso, apparve chiaro da quello che seguì. Tutta la mia vita fu cambiata. Per la fede abbandonai il mondo, la patria, la casa, e mi stabilii in una terra lontana; con tutte le mie ricchezze comprai il diritto di portare la mia croce; con tutti i miei beni terrestri pagai la speranza del cielo, perchè le speranze della fede valgono assai più delle ricchezze della carne. »

Tuttavia questi versi sono troppo generici, per fornire sicuri elementi cronologici. Maggior lume in proposito può darci un passo dell'epistola 5 a Sulpicio Severo, ove, per spiegare le cause psicologiche che avevano determinata la sua conversione, Paolino scriveva: « Aggiungi a ciò le fatiche e i dolori, che hanno amareggiato la mia vita, che mi hanno fatto venire in odio i disordini e le agitazioni d'ogni genere, e, nel dubbio affannoso in cui vivevo, aspettando il momento della salvezza, hanno acuito il mio spirito religioso. Finalmente, quando potei prender requie dalle calunnie e dai viaggi; (2) quando, non più occupato nelle cariche pub-

(1) PAULIN., *Carm.*, 21, 421-429.

(2) Qui appare manifesto che i viaggi furono una conseguenza delle calunnie sparse sul suo conto, di cui la più grave fu certamente quella che lo condusse sull'orlo della rovina.

bliche, e lontano dallo strepito del foro, mi ritirai in campagna e mi dedicai, nella tranquillità della solitudine domestica, al servizio della religione, a poco a poco l'animo, allontanato dal tumulto delle occupazioni mondane e applicato alla meditazione dei precetti celesti, si sentì più incline al disprezzo del mondo e al servizio di Cristo. » (1)

Qui è evidente, a me pare, che l'accenno alle calunnie, ai viaggi, e all'abbandono della vita pubblica, è messo in relazione col ritiro nella Spagna *(ruris otium et ecclesiae cultum)*. La morte del fratello dovè quindi avvenire, mentre Paolino era ancora a Bordeaux, e forse fu una delle cause più gravi, che spinsero il poeta a lasciare l'Aquitania.

Ma non tutti i critici – e il Lagrange è tra questi – sono di tale opinione. Le ragioni tuttavia che il Lagrange (2) adduce, per collocare questo avvenimento negli anni della dimora in Ispagna sono tutt'altro che persuasive, per non dire errate del tutto. Il biografo di Paolino osserva che una lettera di Ausonio scritta a Paolino, quando questi non era più a Bordeaux, parla del fratello di lui come ancor vivo, (3) e che viceversa dalle lettere 35 di Paolino a Delfino e 36 ad Amando si deduce che egli era stato informato dagli amici di Bordeaux della morte di quel suo fratello.

Ma anzitutto nulla ci autorizza a credere che Paolino avesse un solo fratello. Nella lettera 11 a Severo, là ove lamenta di essere stato abbandonato da amici e parenti, e di non conservare altro affetto, fuorchè quello del suo Severo, Paolino accenna chiaramente a più fratelli: *De quo tu mihi frater genitus non solum ad praesens adiutorium sed et ad perenne consortium tanto superas omnem circa me corporalium necessitudinum affectionem, quanto potiore mihi parente germanus es, quam* **illi quos** *caro tantum et sanguis*

(1) PAULIN., *Epist.*, 5, 4, p. 27, Hartel.
(2) *Histoire de Saint Paulin de Nole*, I, p. 120 seg.
(3) AUSON., *Epist.*, 27, 126, pag. 282, Peiper: *Hebromagi iam tecta subit, iam praedia fratris Vicina ingreditur.*

mihi sociat. [1] E ancora: *Pro parentibus et* **fratribus** *et amicis tu nobis factus a domino es.* [2]

È quindi molto probabile che il fratello deceduto, quando Paolino era a Nola, fosse diverso da quello morto violentemente, quando ancora Paolino era a Bordeaux. E ho detto *quando Paolino era a Nola*, perchè non è credibile che le lettere 35 e 36 fossero scritte da Paolino in Ispagna.

Delle lettere di Paolino pervenute sino a noi, la sola lettera 1 a Sulpicio Severo fu scritta nel 394 in Ispagna, prima della partenza per Nola; le altre furono scritte tutte da Nola. Ora, se la morte del fratello assassinato, come si deduce chiaramente dai versi citati dei carmi 13 e 21, è anteriore alla partenza di Paolino per l'Italia, come si potrebbe lontanamente supporre che Paolino ne avesse notizia a Nola?

D'altra parte, se, quando la notizia gli fu comunicata dagli amici di Bordeaux, egli era già al sicuro presso la tomba del suo S. Felice, se aveva già venduti i suoi beni, come si spiegherebbe l'allusione dei carmi a calunnie, a viaggi, e al grave pericolo di perdere vita e ricchezze?

C'è di più la circostanza che le epistole di Paolino sono state tradite in un certo ordine cronologico, non rigido, se si vuole, ma pur tuttavia tale che non ci permette di far retrocedere le ultime fino ad occupare il primo posto. Perchè infatti, stando all'ipotesi del Lagrange, le epistole 35 e 36 dovrebbero essere anteriori a tutte, anche alla prima, in cui Paolino comunica a Severo la sua partenza per Nola, fissata per la pasqua del 394.

Ma soprattutto ci conferma nell'ipotesi che la notizia data da Amando e Delfino riguardava un altro dei fratelli di Paolino, il tono generale delle lettere 35 e 36. Non v'è in esse nulla che accenni alla terribile tragedia, che aveva costato la vita ad un uomo, e ne aveva condotto un altro sull'orlo

(1) PAULIN., *Epist.* 11, 3, p. 61, Hartel.
(2) *Ibid.*, p. 62, Hartel.

della rovina: Paolino parla solo da cristiano, pensoso più dell'anima che del corpo del caro perduto, e dice che egli piange meno la morte del fratello, che la di lui negligenza per la cura dell'anima sua. *Contristatos autem nos vehementer fatemur non tam de obitu corporali fratris nostri quam de neglegentia eius spiritali.* (1) E, fisso in questa idea, egli raccomanda con insistenza il defunto alle preghiere del santo vescovo Delfino (2) e a quelle di Amando, perchè queste riescano a purificarlo dalle colpe, da cui non si era affatto redento al momento della sua morte. (3)

Concludendo, dunque, uno dei fratelli di Paolino a Bordeaux, tra il 390 e il 393 circa, rimase vittima di una condanna politica, per cui perdette la vita e subì la confisca dei beni. Paolino corse, in quell'occasione, un simile rischio. Salvatosi a stento, viaggiò in terre lontane, come per distornare da sè l'attenzione dell'avido usurpatore Massimo, e infine si ritirò nella Spagna, dove i dolori sofferti e l'aiuto provvidenziale, venutogli – com'egli fermamente credeva – dal gran santo di Nola, furono una delle cause che fecero maturare nella sua mente il disegno del completo abbandono dei beni del secolo. Invece un altro fratello morì più tardi a Bordeaux, quando già da parecchi anni Paolino aveva stabilito a Nola la sua dimora, e la sua fine, non troppo edificante dal punto di vista cattolico, all'animo dolce e fedele del servo di S. Felice fu causa di profondo rammarico.

(1) PAULIN., *Epist.*. 35, p. 312, Hartel. Cfr. *Epist.* 36, 2, p. 314, Hartel.
(2) PAULIN., *Epist.*, 35, p. 312-313, Hartel.
(3) PAULIN.; *Epist.*, 36, 2, p. 314, Hartel: *ut mallet ad dominum debitor transire quam liber.*

Endelechius o *Sanctus Severus Endelechius?*

Come sonasse l'intero nome di quell'Endelechio, autore di un carme bucolico, il *De mortibus boum*, composto di trentatrè strofe asclepiadee, in cui si narra la conversione di due pastori al Cristianesimo, in seguito ad una pestilenza, che uccise improvvisamente il gregge di uno di loro, è questione discussa fra i critici.

Nel manoscritto, oggi perduto, da cui il Pithoeus trasse la prima edizione del carme, questo portava il titolo: *Carmen Severi Sancti id est Endeleichi Rhetoris de mortibus boum*. Certo quella forma *id est* dà da pensare. Il Teuffel [1] suppose che questo poeta *Severo Santo* si chiamasse prima *Endelechio*, e avesse avuto sotto questo nome una certa celebrità come retore. Severo Santo sarebbe il nome che Endelechio prese dopo la sua conversione al Cristianesimo. [2] Il Morelli invece [3] respinse questa ipotesi, e ritenne corrotta la lezione del *Pithoeanus*. La spiegazione, che egli diede di tale corruttela, è senza dubbio la vera.

Di un retore Endelechio, vissuto verso la fine del IV secolo, noi possediamo due sicure testimonianze. Il codice *Laurentianus* 68.2 (F) delle opere di Apuleio ha questa *subscriptio: Ego Sallustius legi et emendavi Romae felix Olibrio et Probino v. c. coss.* (=395 d. C.) *in foro Martis controversiam declamans oratori Endelechio;* ed Endelechio si chiamava l'amico di Paolino di Nola, il quale, nel corso del 394, aveva indotto quest'ultimo alla composizione di un panegirico dell'Imperatore Teodosio. [4]

Ora che il retore Endelechio, citato dal codice apuleiano, e l'amico di Paolino siano una stessa persona, e che questa

(1) *Gesch. der Röm. Litter.* 3[6], 1913, pag. 109.

(2) Cfr. pure J. BERNAYS, *Ueber die Cronik des Sulp. Severus*, Berlin, 1891, p. 2; *Ges. Abhandl.*, 2, Berlin, 1885, p. 83.

(3) *Frustula*, in *Studi ital. di filol. classica*, 21, 1915, p. 84 seg.

(4) Cfr. PAULIN. NOLAN., *Epist.*, 28, 6, p. 247, Hartel.

a sua volta si identifichi con l'Endelechio, autore del *De mortibus boum*, è cosa ammissibilissima, tanto più che anche i dati cronologici coincidono. Quel che non è vero invece è che una stessa persona siano Endelechio e Severo Santo, dato pure che questo Severo Santo sia mai esistito.

La lettera 28 di Paolino è diretta *Sancto fratri et unanimo commilitoni Severo*, cioè all'amico Sulpicio Severo (confronta anche l'intestazione della lettera 31: *Sancto fratri et unanimo Severo*), e nel passo in cui Paolino parla del retore Endelechio, egli usa precisamente queste espressioni: *alius libellus ex his est, quos ad benedictum id est christianum virum, amicum meum Endelechium scripsisse videor, non tamen edidisse convincar*. L'amanuense del *Pithoeanus*, che doveva conoscere la lettera di Paolino, per una inconcepibile distrazione, confuse il *Sanctus Severus* dell'*inscriptio* della lettera, dove per di più il *Sanctus* non faceva parte del nome del destinatario, ma era un attributo, come l'*unanimus* che segue, con l'Endelechio, citato nella medesima; e l'espressione paoliniana *ad benedictum id est christianum virum* lo indusse probabilmente a coniare la sua *Severi Sancti id est Endeleichi*. (1)

A generare in lui sì straordinario amalgama di elementi eterogenei concorse probabilmente anche la circostanza che alla lettera scritta a Severo, Paolino aveva premessa quella, nella quale Endelechio aveva suggerito a lui la composizione del panegirico di Teodosio. (2)

Ma l'espressione del *Pithoeanus* ha indotto anche un altro critico in errore, lo Schanz. (3) Egli dubita dell'identificazione del retore Endelechio, citato dalla *subscriptio* del codice apuleiano da un lato e dall'Epistola 28 di Paolino dall'altro, con l'autore del nostro carme, perchè, se almeno le sue parole, in verità poco chiare, non traggono in errore, sarebbe

(1) Cfr. MORELLI, l. c.

(2) PAULIN. NOLAN., *Epist.*, 28, 6, p. 247 Hartel: *is* (scil. *Endelechius*) *enim mihi auctor huius in domino opusculi fuit, sicut ipsius epistola, quae libello meo pro themate praescribitur, docet.*

(3) M. SCHANZ, *Gesch. der Röm. Litter.*, IV, 2, München, 1920, p. 361.

tentato d'identificare costui con un altro corrispondente di Paolino, chiamato Santo. A lui infatti, insieme con un altro amico, Amando, da non confondere con il pio vescovo di Bordeaux dello stesso nome, Paolino scrisse la lettera 40 *(Meropius Paulinus et Therasia Sancto et Amando fratribus in Deo Christo salutem)*, e probabilmente anche la 41, che è priva di intestazione. Lo Schanz è propenso a vedere una relazione tra il *Sanctus* delle epistole 40 e 41 di Paolino e il *Severus Sanctus* del *Pithoeanus* per la circostanza che anche il *Sanctus*, amico di Paolino, era un poeta. Nell'epistola 41 infatti si legge: *hymnos, quos desiderabam, accepisse gratulor, quo munere, Sancte frater, admonuisti me, ut faculam meam diligenter, dum tempus est, appararem, ne cum fatuis excluderer, si cum sapientibus non occurrerem.*

Lo Schanz infatti legge nell'epistola 41, [1] *Sancte frater*, in luogo della lezione *sancte frater* data dal Hartel.

Se dunque, così deve almeno avere a un dipresso ragionato il critico tedesco, Paolino nelle epistole 40 e 41 chiama Santo il suo amico poeta, perchè lo chiamerebbe Endelechio nell'epistola 28? Nè potrebbe valere, a spiegare la cosa, l'ipotesi del Teuffel, che cioè Endelechio si chiamasse così prima della conversione, e Severo Santo dopo essere dal paganesimo passato alla religione di Cristo, perchè nell'epistola 28 Paolino definisce chiaramente il suo amico *benedictum id est christianum virum, amicum meum Endelechium.*

Allora, sempre secondo lo Schanz, il retore Endelechio dev'essere una cosa, e il poeta Severo Santo Endelechio un'altra, autore questo del *De mortibus boum*, e forse una sola persona col poeta Santo, amico anch'esso di Paolino, come il retore Endelechio. Nulla di più falso di tutto ciò. Provato l'errore dell'amanuense del *Pithoeanus*, e conseguentemente la falsità dell'ipotesi del Teuffel, di certo in questa oscura faccenda resta solo il fatto che l'autore del grazioso poemetto bucolico *De mortibus boum* si chiamava, per quanto

[1] PAULIN. NOLAN., *Epist.*, 41, p. 356, 8, Hartel.

almeno è lecito a noi di sapere, solamente Endelechio, e che egli va, con ogni probabilità, identificato con l'amico di Paolino e col retore dello stesso nome citato nel codice d'Apuleio. Quanto al Santo delle epistole 40 e 41 di Paolino, egli avrà ben potuto essere un poeta, ma non si chiamava certo, oltre che Santo, Endelechio, e non aveva nulla che vedere con lui.

Roma, 2 marzo 1926.

Il carme del codice *Paris.* 8084.

Nel codice *Paris.* 8084, che contiene le opere di Prudenzio, è anche conservato un breve carme in 122 esametri, scritto evidentemente da un cristiano contro un alto personaggio pagano, sostenitore e restauratore dei culti tradizionali.

Il primo che pubblicò il carme fu il Delisle, [1] dopo di lui il Morel, [2] il Riese, [3] il Baehrens. [4] Notevoli miglioramenti al testo apportarono il Mommsen e il Haupt. [5] Il Mommsen incaricò il Krueger di rivedere il codice, per correggere, ove fosse possibile, la lezione del Morel e del Riese, e la collazione del Krueger venne poi affidata al Haupt. « Habebunt igitur – scrive il Mommsen [6] – qui haec percurrunt lectionem Kruegeri, recognitionem Hauptii, interpretationem Morelii. »

(1) *Bibl. de l'Ecole des Chartes*, Série 6, tome 3, 1867, p. 297 seg.
(2) *Revue archéol.*, 1868, 17, p. 451-459, e 18, p. 44-55.
(3) *Anthol. Lat.*, I, 13 seg. Cfr. Praef., p. XI.
(4) *Rhein. Mus.*, N. F., 32, 1871, p. 211-225, e *Poetae latini minores*, III, p. 286. Cfr. sul carme: De Rossi, in *Ann. d. Inst.*, XXI, 1849, 283, e in *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 49-58, 61-75: Ellis, in *Journ. of philol.*, 2. p. 66-86; G. Dobbelstein, *De carmine christiano cod. Paris.* 8084... *dissert. philol...* Lovanii, 1879; Seefelder, *Ueber das Carmen adversus Flavianum*, Gmünd, 1901.
(5) In *Hermes*, IV, 1870, p. 350-363.
(6) *Hermes*, IV, 1870, p. 350.

Una esauriente descrizione del codice, fatta dal Krueger, si legge nel citato volume del *Hermes*, pp. 352-353. Il carme è contenuto nei tre ultimi fogli del codice, è di mano diversa e di poco posteriore a quella che vergò il *Corpus prudentianum*, ed è scritto in elegantissima semionciale. Il primo foglio è abbastanza ben conservato, e lo stesso si può dire anche del retto del secondo e del verso del terzo. Invece il verso del secondo e il retto del terzo sono appena decifrabili per la corrosione e i buchi della scrittura.

Il poema non ha certo un gran valore artistico: l'autore vìola assai spesso le leggi della metrica e della grammatica e usa parole popolari; il nesso delle idee è in molti punti difettoso ed oscuro. Nel complesso però il poeta mostra una conoscenza sicura dei culti e delle cerimonie pagane, e perciò il carme ha una notevole importanza storica. Più ne avrebbe, se riuscissimo a scoprire molti fatti, a cui il poeta accenna in modo vago ed incerto per noi, ma che naturalmente dovevano esser noti a coloro, tra cui il carme ebbe la sua diffusione.

Per due lati si è affaticata la critica filologica e storica relativamente alla ricostruzione ed interpretazione del carme: da un lato si è tentato di migliorare il testo, dall'altro d'indagare quale fosse la persona contro cui verosimilmente si è rivolto il poeta. Com'è ovvio comprendere, i due filoni di ricerche hanno spesse volte confluito in un solo, in quanto, per correggere l'espressione formale del carme, là dove esso contiene delle allusioni storiche più o meno evidenti, si è proposta una od altra emendazione alla lezione del testo.

Quanto alla parte formale del carme, quello che ha, con metodo non raro, purtroppo, nelle indagini dell'alta critica tedesca, più d'ogni altro sconvolta la tradizione manoscritta, tanto più preziosa per noi, in quanto è rappresentata da un unico codice, è stato il Baehrens. ([1]) Egli ha specialmente rivolta la sua attenzione sulla serie dei versi 33-87, ed ha

([1]) *Rhein. Mus.*, N. F., 32, 1871, p. 211-225.

trovato che, ad accettarli nell'ordine tradizionale, si incorre in due inconvenienti.

Il personaggio, contro cui il carme è rivolto, è caratterizzato ora come *praefectus,* ora come *sacratus,* cioè la sua attività è ora guardata dal punto di vista della sua importanza civile, ora da quella della sua importanza religiosa. Ora il Baehrens trova che nella serie dei versi, com'è tradita nel *Paris.* 8084, i versi, in cui quel personaggio è preso di mira come *praefectus,* sono confusi con altri, in cui è preso di mira come *sacratus,* e viceversa. Di più, si alternano anche gruppi di versi, in cui il detto personaggio è apostrofato direttamente, con altri in cui di lui si parla in terza persona. Per ristabilire il presunto ordine, relativamente a queste due specie di incongruenze, il Baehrens colloca i versi dal 36 all'86 nell'ordine seguente: 30-33, 38-45, 51-56, 67-73, 76-86, 34-37, 46-50, 57-66, 74-75.

Non occorre spendere troppe parole, per dimostrare l'inutilità di simili spostamenti. Il nostro carme, abbiamo detto, non è un modello d'arte: il nostro poeta non meriterebbe, sotto molti aspetti, nemmeno il nome di poeta. Quindi, che alla sua mente l'invettiva contro l'avversario si sia presentata diretta simultaneamente a combatterlo nella sua attività civile e nella sua attività religiosa, tanto più che l'una non poteva in molti casi esser disgiunta dall'altra, non vuol dire proprio nulla. Ma c'è di più, ed è che, anche dopo le trasposizioni volute dal Baehrens, la confusione in molti luoghi permane: non vogliono, per esempio, i vv. 41-43 accennare a banchetti sacri, legati con qualche cerimonia di culto? E allora? Anche questi si sarebbero dovuti cambiar di posto.

Quanto all'altra obiezione circa il modo di apostrofare l'avversario, ora direttamente, ora in terza persona, ognun sa come la varietà sia buona legge di ogni arte.

Leggiamo quindi il carme nel suo ordine tradizionale! Già abbastanza ci dà da fare di per sè, perchè l'opera del critico debba essere intralciata ancor più con inutili congetture.

Contro chi lancia il poeta gli strali della sua musa adi-

rata? È indubbio che egli si rivolga contro un personaggio, il quale, sullo scorcio della secolare lotta fra Cristianesimo e paganesimo, abbia, con la sua autorità, contribuito ad uno di quegli ultimi effimeri conati della vecchia religione, per riprendere il sopravvento sulla nuova fede, a cui oramai i destini maturi avevano decretata la vittoria.

Sullo scorcio del sec. IV, di questi personaggi se ne conoscono tre: *Vettius Agorius Praetextatus*, *Virius Nicomachus Flavianus* e *Q. Aurelius Symmachus*. Quest'ultimo è da escludere senz'altro, perchè le vicende della sua vita non sembrano coincidere col poco che si riesce a desumere dal carme. Il Morel e il Mommsen hanno, tra gli altri due, fermata l'attenzione su Nicomaco Flaviano. Il mio studio tende a mostrare che invece assai probabilmente il carme mira a Vezzio Agorio Pretestato. Esaminiamo quindi brevemente le notizie, scarse a dir vero, che possediamo sui due personaggi, e poi mettiamole in relazione con i dati del carme.

Vettius Agorius Praetextatus, come si deduce dalle iscrizioni, (1) fu *quaestor candidatus*, *praetor urbanus*, *corrector Tusciae et Umbriae*, *consularis Lusitaniae*, *proconsule Achaiae* (nel 361 o 362), *praefectus urbi* (nel 366-368), (2) *legatus a Senatu missus [ad Valentinianum]* (nel 368), *praefectus praetorio Illyrici, Italiae et Africae* (nel 384), (3) *consul ordinarius designatus* per il 385.

Del suo proconsolato in Acaia e della sua prefettura in Roma parla con molte lodi Ammiano Marcellino. (4) Il suo

(1) *C. I. L.*, VI, 1777-1781.

(2) Cfr. *Cod. Theod.*, IX, 40, 10; VIII, 14, 1; XIV, 4, 4; VI, 35, 7; I, 6, 6.

(3) Cfr. *Cod. Theod.*, VI, 5, 2; I, 54, 5.

(4) XXII, 7, 6: *Aderat his omnibus Praetextatus, praeclarae indolis gravitatisque priscae senator, ex negotio proprio forte repertus apud Constantinopolim quem arbitrio suo Achaiae proconsulari praefecerat potestate* [a. 362]; XXVII, 9, 8-10: 8. *Haec inter Praetextatus praefecturam urbis sublimius curans, per integritatis multiplices actus et probitatis, quibus ab adulescentiae rudimentis inclaruit, adeptus est id quod raro contingit, ut cum timeretur, amorem non perderet civium, minus firmari solitum erga iudices formidatos.* 9. *cuius auctoritate iustisque veritatis suffragiis, tumultu lenito, quem Christianorum iurgia concitarunt, pulsoque Ursino, alta quies*

zelo per il paganesimo fu immenso. Macrobio, che lo pone come uno dei principali interlocutori dei *Saturnalia*, lo chiama *sacrorum omnium Vettius unice conscius,* (1) *sacrorum omnium praesulem,* (2) *unus arcanae deorum naturae conscius, qui solus divina et adsequi animo et eloqui posset ingenio.* (3)

Le sue funzioni sacerdotali ci sono note, come le civili, dalle iscrizioni. In esse è detto *Pontifex Vestae, pontifex Soli, quindecimvir, augur, curialis Herculis, sacratus Libero et Eleusiniis, hierophanta, neocorus, tauroboliatus, pater sacrorum.* Anche la moglie, *Fabia Aconia Paulina,* era stata *sacrata Cereri et Eleusiniis, sacrata apud Aeginam Hecatae, tauroboliata, hierophantria.* (4)

Naturalmente, se i pagani lo levavano a cielo, i cristiani vedevano in lui poco meno che il diavolo in persona. Girolamo dice di lui: *Miserabilis Praetextatus, qui designatus consul est mortuus, homo sacrilegus et idolorum cultor, solebat ludens beato papae Damaso dicere: Facite me Romanae urbis episcopum, et ero protinus christianus.* (5)

Quando nel 384 entrò in Roma, salì al Campidoglio, accompagnato da tutti i magistrati della città e dal popolo, come in trionfo. Ma leggiamo lo stesso Girolamo: *Ille quem ante paucos dies dignitatum omnium culmina praecedebant, qui, quasi de subiectis hostibus triumpharet, Capitulinas ascendit arces, quem plausu quodam et tripudio populus Romanus excepit, ad cuius introitum urbs universa commota est, nunc*

parta, proposito civium Romanorum aptissima, et adulescebat gloria [prae]clari rectoris plura et utilia disponentis. 10. *Nam[que] et Maeniana sustulit omnia, fabricari Romae priscis quoque vetita legibus, et discrevit ab aedibus sacris privatorum parietes isdem inverecunde conexos, ponderaque per regiones instituit universas, cum aviditati multorum ex libidine trutinas componentium occurri nequiret. in examinandis vero litibus ante alios id impetravit quod laudando Brutum Tullius refert, ut cum nihil ad gratiam faceret, omnia tamen grata viderentur [esse], quae factitabat.*

(1) MACROB., *Saturn.*, I, 7, 17.
(2) *Ibid.* I, 17, 1.
(3) *Ibid.* I, 24, 1.
(4) *C. I. L.*, VI, 1779.
(5) *Contra Joh. Hierosol.*, 8.

desolatus et nudus, non in lacteo caeli palatio, ut uxor mentitur infelix, sed in sordentibus tenebris continetur. (1) Infatti poco dopo, già designato console per l'anno 385, morì fra il compianto della città. Simmaco, allora prefetto di Roma, ne annunziò la morte a Teodosio ed Arcadio e a Valentiniano con termini che mostrano quanto grande fosse la stima che si aveva di lui. (2)

Virius Nicomachus Flavianus fu *consularis Siciliae* nel 364 o 365. (3) Vicario dell'Africa nel 376, (4) sostenne i donatisti contro i cattolici con tanto zelo, che Agostino lo scambiò più tardi per uno di loro; (5) fu *praefectus praetorio Italiae, Illyrici et Africae* nel 383 e nel 391, (6) e console nel 394. (7) Come console, d'accordo con Arbogasto, sebbene Eugenio fosse cristiano, cercò di restaurare il culto pagano, ottenne il ristabilimento dell'altare della Vittoria nella Curia, (8) e sulle Alpi elevò un simulacro a Giove. (9)

(1) *Epist.* 23, 3.

(2) SYMM. *Epist.*, X, 10: *Praetextatus vester, Praetextatus bonorum, antiquae probitatis adsertor, invida sorte subtractus est, vir omnium domi forisque virtutum... Itaque summus sui in re publica desiderium, magnumque civibus gratis reliquit dolorem. Nam ubi primum Romae amarus de eo rumor increpuit, recusavit populus sollemnes theatri voluptates, memoriamque eius inlustrem multa adclamatione testatus, graviter egit cum livore fortunae, quod sibi inclytorum Principum beneficia sustulisset. Et ille quidem functus est lege naturae; nos vero socios animi sui vestrique iudicii tanto dolore confudit, ut ocii remedium postulemus.*

Epist. X, 11: *Vettium Praetextatum veteribus parem, virtutum omnium virum fata rapuerunt, summo patriae gemitu, cui decus insigne praestabat.* Cfr. *Epist.* X, 12, dove Simmaco chiede all'imperatore, per desiderio del Senato, il permesso di elevare a Pretestato una statua.

(3) SYMM. *Epist.* II, 44.

(4) AMMIAN. MARCELL., XXVIII, 6, 28.

(5) AUGUST., *Epist.*, 87, 8: *Vos Flaviano quondam vicario, partis vestrae homini, quia legibus serviens, nocentes quos invenerat, occidebat, non communicastis?*

(6) *Cod. Theod.*, XI, 39, 11; XVI, 7, 4, 5; I, 1, 2; III, 1, 6; X, 10, 20.

(7) DESSAU, 2947; DE ROSSI, *Inscript. christ. urbis Romae*, 419-421, 1145, 1146.

(8) PAULIN., *Vita Ambr.*, 26; AMBROS., *Epist.*, 57, 6.

(9) AUGUST., *De civit. Dei*, 5, 26, 1: *Victor autem* [scil. *Theodosius*] *... Jovis simulacra, quae adversum fuerant nescio quibus ritibus velut consecrata et in Alpibus constituta deposuit.*

Scoppiata la guerra tra Eugenio e Teodosio, Flaviano sostenne Eugenio contro l'Imperatore, e durante la lotta trovò e forse cercò da sè stesso la morte. (1)

Le ragioni, per le quali i critici, e principalmente il Mommsen, che studiò la questione più a fondo, vollero riconoscere in Nicomaco Flaviano la persona presa di mira dal poeta, si assommano a cinque. Esaminiamole brevemente.

Il Mommsen nota anzitutto che l'avversario del poeta doveva essere un *praefectus Italiae Illyrici et Africae,* come si deduce dai vv. 25,85 e 86 del carme. E questo è vero. Ma se Flaviano Nicomaco rivestì tale carica, la rivestì pure Vezzio Agorio Pretestato, come abbiamo visto testimoniato nelle iscrizioni.

In secondo luogo, il Mommsen osserva che questo avversario nel verso 112 è designato col titolo di console. Ora è vero che Nicomaco rivestì nel 394 il consolato ordinario, mentre Pretestato fu solo *consul designatus,* perchè la morte gl'impedì di raggiungere la carica designatagli; ma, oltre al fatto che Simmaco lo chiama semplicemente console, (2) il nostro poeta non è uomo da cui ci si possa aspettare un'assoluta precisione di termini. Comunque, sarebbe questo l'unico argomento che potrebbe ritorcersi contro la nostra tesi.

Come terza prova in favore della sua opinione, il Mommsen osserva: *Motus fuit eo tempore tam gravis, ut tumultu Romae indicto, plebs ad arma vocaretur* (v. 32-33). Le fonti non accennano a questo moto, ma il Mommsen così prospetta la cosa: *Romae appropinquante Theodosio tumultum edictum esse, etsi nemo praeterea memoria tradidit, tamen recte convenit huic extremae vetustarum caerimoniarum adversus novicias pugnae.* (3) Dunque, a proposito dei vv. 32-33, tutto si basa

(1) PAULIN., *Vita Ambros.*, 31; RUFIN., *Hist. Eccl.* II, 33: *Flavianus plus pudoris, quam sceleris reus, cum potuisset evadere, eruditus admodum vir, mereri se mortem pro errore iustius quam pro crimine iudicavit.* Cfr. SOZOM., VII, 24.

(2) SYMM., *Epist.*, X, 12: *quem iure consulem feceratis.*

(3) *Hermes,* IV, p. 361.

su congetture probabili. Allora, poichè la prefettura di Vezzio Pretestato fu tenuta nel 384, mentre Simmaco era Prefetto di Roma, poichè nel 384, con l'aiuto appunto dei due prefetti, il Senato tornò all'assalto presso Valentiniano II per l'affare dell'altare della Vittoria, facendo presentare da Simmaco la sua famosa relazione, è possibile pensare ad un moto di natura religiosa scoppiato in quell'occasione fra pagani e cristiani. Simili lotte, degeneranti spesso in stragi feroci, non sono rare nella storia non solo delle relazioni tra la religione vecchia e la nuova, ma anche tra le varie fazioni degli stessi cristiani; prova ne siano le vicende dello scisma donatista in Africa, insanguinato dalle violenze dei Circoncellioni, e quello dello scisma romano tra ursiniani e damasiani, che si svolse appunto negli anni in cui Vezzio Pretestato fu prefetto di Roma. [1] Volendo anzi uscire dal campo delle ipotesi, e fòndarsi su fatti storicamente documentati, si potrebbe riportare i vv. 32-33 del carme appunto al tumulto avvenuto in Roma in quell'occasione.

In quarto luogo, il Mommsen esamina il v. 26 seg. del carme, e ne deduce che, *cum per tres menses is de quo agitur in itinere bellove fuisset, periit morte violenta.* [2] E di ciò egli trova conferma nella vita di Nicomaco Flaviano, il quale appunto, partito nello stesso anno della sua prefettura, cioè nel 394, contro Teodosio che scendeva in Italia, trovò la morte in guerra. Anzi, egli aggiunge: *De genere mortis quamquam parum accurate auctores rettulerunt, tamen quae accepimus cum carmine facile conciliantur et eius ope explentur. Flavianus, cum secundum Rufinum Alpibus Iuliis videatur praesedisse, ibique primus ex ducibus Eugenii Theodosio occurrisse, eo rettulit Rossius quod legitur v. 26 praefectum abiisse ad Iovis solium, nempe ad simulacra illa Iovis in summa Alpe Iulia adversus Theodosium constituta. Ita sine nimia exaggeratione Flavianus dici potest totum orbem lustrasse, scilicet dum*

(1) Cfr. il passo citato di Ammiano Marcellino, XVII, 9, 9.
(2) *Hermes*, IV, p. 361.

Alpium itinera communiit ibique hostibus se obicit; tertio autem post bellum coeptum mense eum occubuisse cum ex carmine intellegatur auctores non aversantur, cum praesertim secundum Rufinum mortem oppetivisse videatur, antequam Alpes superaret Theodosius et apud Fluvium Frigidum (6 sett. 394) *cum Eugenio debellaret.* (1)

Tutto dunque dipende dall'interpretazione dei vv. 25-29 del carme. Ora che dal carme risulti che il personaggio, di cui si parla, perisse di morte violenta, a me non pare, e a torto il Baehrens mutò il *tractatus abisset* del testo in *transactu sarissa est.*

Il v. 27 significa semplicemente che egli avrebbe meritato di morire di una morte lenta e dolorosa, per pagare il fio delle sue colpe. E per di più il v. 27 è posto in contrasto con il precedente. Ora che per *Iovis solium* si debba proprio intendere il simulacro di Giove posto da Flaviano sulle Alpi, che *tractatus* si debba mutare in *trabeatus,* come vuole il Morel ed il Mommsen accetta, mutando anche *abisset* in *adisset* e intendendo il passo come allusivo alla nota cerimonia della visita del console al tempio di Giove Ottimo Massimo nel giorno in cui egli entrava in carica, a me non par necessario, anzi sembra alquanto stentato. *Iovis solium* è senza dubbio il tempio di Giove Capitolino, dove il culto del sommo Dio era stato ripristinato, (2) e il v. 26 con lievi modificazioni può esser letto così:

qui Iovis ad solium raptum tractatus adisset.

Per me, il verso si riferisce chiaramente all'ascesa gloriosa, quasi trionfale, che Pretestato fece in Campidoglio, narrata da S. Girolamo: *tractatus* significa condotto e quasi *trascinato* dal popolo festante; e appunto la voce *tractatus* (condotto, guidato) ha indotto il poeta al gioco di parole col *tracta morte* del verso seguente. « Egli salì al tempio

(1) *Hermes,* IV, p. 362.
(2) Cfr. SCHENKL, in *Wiener Studien,* I, 1879, p. 73.

di Giove, trascinato in trionfo dal popolo; egli, che a mala pena riuscirebbe a scontare i suoi delitti con una morte lunga e dolorosa. »

E tanto è vero che nel v. 27 del carme non si accenna alla morte violenta della persona di cui si parla, che nel v. 121 è detto abbastanza chiaramente che essa morì *post hydropem*. Noi non sappiamo di che male morì Pretestato, ma poichè certo morì di malattia, possiamo credere alla testimonianza del poeta ed affermare che morì idropico. I sostenitori della tesi nicomachea invece, per conciliare i due dati contraddittorii del carme, avevano dovuto ricorrere alla supposizione che egli fosse malato di tale morbo già quando si recò al campo contro Teodosio. (1)

Anche l'interpretazione data dal Mommsen al *totum qui concitus orbem lustravit* (vv. 28-29) non mi pare esatta. Sì; per me, c'è *nimia exaggeratio* a dire di uno che *girò il mondo intero*, sol perchè si limitò a passeggiar sulle Alpi, per rafforzarle contro lo straniero. Riferite a Pretestato, quelle parole o alludono a viaggi intrapresi da lui e a noi non conosciuti per altra via, o leggendo *totam... urbem* col Riese e con lo Schenkl, (2) si potrebbe intendere *lustrare* nel senso della purificazione fatta a Roma per la restaurazione del vecchio culto.

Comunque, il passo s'interpreta assai più agevolmente e naturalmente, riferendolo a Pretestato che non a Flaviano, e trova conferma nelle fonti storiche, poichè abbiamo visto in Girolamo che Pretestato salì trionfante il Campidoglio e morì poco dopo, tant'è vero che non riuscì a raggiungere la carica di console, a cui era stato designato dagli imperatori.

L'ultima ragione portata dal Mommsen, in sostegno della sua tesi, è che al v. 114 Simmaco è chiamato dal poeta *heres*. Si sa infatti che un figlio di Flaviano aveva sposato

(1) *hydropicum eum fuisse vel certe ab inimicis eiusmodi corporis habitum ei exprobratum esse ex v.* 121 *[colligitur]*. MOMMSEN, p. 363.

(2) *Wiener Studien*, 1879, p. 73.

la figlia di Simmaco l'oratore, e un figlio di costui aveva sposato la nipote di Flaviano. Però lo stesso Mommsen riconosce che la frase del v. 114, « *quamquam potest ad aliam quamlibet hereditatem referri, tamen probabilius est heredem eum dici ipsius illius viri, in quem toto carmine invehitur poeta, ut cum bonis etiam impii cultus hereditatem crevisse n simuletur.* » (1)

Lo stesso si può dire riguardo a Pretestato, del quale Simmaco fu amicissimo, come si rileva dalla sua corrispondenza. Se non che, per me, la frase del carme è più generica, e *Symmachus heres* vuol dire semplicemente *Simmaco figlio,* e si riferisce quindi a *Q. Fabius Memmius Symmachus*, figlio dell'oratore, che fu prefetto di Roma nel 419. Ma della dedicazione di un tempio a Flora, di cui qui parla il poeta, non si sa proprio nulla.

Tutte dunque le ragioni apportate dal Mommsen in appoggio dell'opinione, che fa di Nicomaco Flaviano l'avversario del poeta, possono, e talune con maggior probabilità e verosimiglianza, valere per la tesi di Pretestato.

Altri elementi, che si deducono dal carme, servono ancor più a ribadirla. Il Morel, anch'egli sostenitore dell'ipotesi nicomachea, trovava che si doveva scartare l'ipotesi di Pretestato, perchè non risulta dalle fonti che egli fosse persecutore dei Cristiani; chè anzi Ammiano Marcellino lo loda per la sua imparzialità.

E infatti nel carme la persona di cui si parla, è presentata come seguace soverchiamente zelante di ogni forma pagana di culto, ma non come persecutrice dei cristiani. Al contrario, vi è detto che essa li colmava di onori e di cariche pubbliche, con lo scopo evidente, secondo il poeta, di ucciderne lo spirito. Questo lo aggiunge il poeta, perchè guarda la cosa dal suo punto di vista cristiano, ma le notizie date dal carme concordano con quelle di Ammiano, e si adattano perciò a Pretestato e non a Nicomaco:

(1) *Hermes,* IV, p. 363.

vv. 78 segg. christicolas multos voluit sic perdere demens,
qui vellent sine lege mori, donaret honores
oblitosque sui caperet quos daemonis arte,
muneribus cupiens quorundam frangere mentes
aut alios facere parva mercede profanos
mittereque inferias miseros sub Tartara secum.

Tra coloro che furono *parva mercede*, come dice il poeta, indotti ad apostatare, son citati nel carme un Leucadio e un Marciano. Chi siano propriamente costoro, non è facile dire. Un *Leucadius praeses*, non si sa di qual diocesi, è citato da Sulpicio Severo, e di lui, insieme con un tal Narsete, è detto che, avendo favorito Graziano, erano incorsi nell'ira di Massimo. (1) Non è strano, come osserva il Mommsen, (2) che questo Leucadio sia lo stesso di quello citato nel carme, specialmente dato che la forma del nome non è comune.

Un Marciano, vicario d'Italia proprio nel 384, quando Pretestato era prefetto del pretorio, conosciamo dal Codice Teodosiano, (3) ed è forse da identificare con quello, a cui Simmaco diresse molte lettere, (4) e che raccomandava, in una di queste, ad un amico come *optimum virum, sed invidia tyrannici temporis involutum*. (5) L'uno e l'altro dunque erano dei perseguitati: non è strano supporre che Pretestato – i dati cronologici ci permettono di metterli in relazione con lui meglio che con Flaviano – promettesse loro il suo valido appoggio, a patto del tradimento della fede.

Anche le oscure indicazioni contenute nei vv. 39-40 del carme:

antiquasque domus, turres ac tecta priorum
subvertens, urbi vellet cum inferre ruinam

sembrano trovare un'eco esplicativa nelle parole di Ammiano,

(1) Sulp. Sev., *Dial.*, 2 (3), 11, 8: *pro Narsete comite et Leucadio praeside, quorum ambo Gratiani partium fuerant, pertinacioribus studiis, quae non est huius temporis explicare, iram victoris emeriti.*
(2) *Hermes*, IV, p. 359.
(3) *Cod. Theod.*, IX, 38, 7.
(4) Symm., *Epist.*, VIII, 9, 23, 54, 58, 73.
(5) Symm., *Epist.*, III, 33.

XVII, 9,10: *Nam [que] et Maeniana sustulit omnia, fabricari Romae priscis quoque vetita legibus, et discrevit ab aedibus sacris privatorum parietes isdem inverecunde conexos.*

Pure il famoso e discusso v. 38

non ipse est vinum patriae qui prodidit olim

trova spiegazione nel decreto del *Cod. Theod.*, XIV, 4, 4, diretto da Valentiniano e Valente appunto a Pretestato, quando era prefetto di Roma. Il poeta, che scrive dopo il 385, cioè dopo la morte di Pretestato, ha ben detto *olim*, riferendosi a un fatto anteriore di circa vent'anni.

Infine l'ultimo degli argomenti, che mi induce a preferire Pretestato a Flaviano, come personaggio, contro cui il carme del *Paris.* 8084 è diretto, è la citazione che nei vv. 115 segg. vi si fa della moglie di lui, come quella che cerca con doni e sacrifizi ed arti magiche *Acheronta movere*. Noi della moglie di Flaviano non sappiamo nulla; di *Fabia Aconia Paolina*, moglie di Pretestato, sappiamo invece che fu *sacrata* a molti culti e divinità pagane, ed essa stessa ce lo dice in una delle due iscrizioni poste sul sepolcro di Pretestato, [1] in cui si leggono, tra gli altri, questi versi:

Tu me, marite, disciplinarum bono,
puram ac pudicam, sorte morbis eximens,
in templa ducis ac famulam divis dicas.
Te teste cunctis imbuor mysteriis.
Tu Dindymenes Atteosque antistitem
Teletis honoras taureis consors pius.
Hecates ministram trina secreta edoces
Cererisque Graiae tu sacris dignam paras.

Non è ovvio vedere un nesso tra i versi del carme, i quali mostrano la donna tutta dedita alle sue pratiche superstiziose, e quel che di lei conosciamo per altre fonti?

Anche Girolamo nomina, a questo proposito, Aconia Paolina, e cita un verso dell'epigrafe, [2] il che sta a dimostrare

(1) *C. I. L.* VI, 1779.
(2) *Epist.*, 23, 3: *non in lacteo caeli palatio, ut uxor mentitur infelix.*

la trista celebrità, di cui ella godeva presso i cristiani dell'epoca.

Riepilogando, dunque, mentre tutti gli elementi, apportati a sostegno della tesi di Nicomaco Flaviano, possono valere per quella di Pretestato, ed alcuni – come quello capitale, relativo alla questione dei vv. 26-27 – ricevere con la tesi di Pretestato una più ovvia spiegazione, ve ne sono parecchi altri, e non di lieve importanza, che traggono soltanto lume dalle fonti relative a Vezzio Agorio Pretestato, mentre, accettando la tesi nicomachea, rimarrebbero privi affatto di spiegazione.

Non credo, dato ciò, di errare, affermando che il carme del *Paris.* 8084 fu scritto, poco dopo il 385, contro l'ex-prefetto Vezzio Agorio Pretestato.

Roma, 30 marzo 1926.

UMBERTO MORICCA.

IL RITMO NELLE COMPOSIZIONI LITURGICHE DEL « CODEX SACRAMENTORUM BERGOMENSIS. » [1]

INTRODUZIONE.

A. – Motivi del presente studio.

C'è nelle Orazioni e nei Prefazi del Messale, letti o cantati ogni giorno da migliaia di preti e ascoltati dai fedeli, un ritmo armonioso così costante e così spiccato, che fa meraviglia come le sue leggi siano state ignorate per molti secoli, e solo dagli ultimi decenni del secolo scorso la scoperta di un simile ritmo nella Epistolografia medioevale abbia richiamato su di esso l'attenzione degli studiosi. Fu infatti il Sig. Natale Valois il primo a rivelare il « Cursus » nella sua tesi latina del 1880, « De arte scribendi epistolas apud Gallicos Medii Aevi scriptores rhetoresve, » e più ancora nella eccellente memoria pubblicata il 1881 « Études sur le rythme des Bulles Pontificales. » [2] Undici anni dopo Léonce Couture, inspirato, come egli dice, da una nota dell'Abate Duchesne, [3] scoprì e fece constatare nelle formule liturgiche e nella letteratura ecclesiastica in generale gli stessi fenomeni ritmici studiati dal Valois e nello stesso anno Luigi Havet studiando la prosa di Simmaco, rilevava che essa aveva un ritmo basato sulla quantità, non sull'accento, e osservava

(1) *Codex Sacramentorum Bergomensis*. Solesmes e typographeo S. Petri, 1900.
(2) *Bibliothèque de l'école des Chartes* T. XXII.
(3) *Bibliothèque de l'école des Chartes* T. L., pag. 161-163.

che anche il « Cursus » delle composizioni liturgiche poteva essere metrico e non soltanto ritmico. Da allora gli studi e le ricerche su questo argomento si sono moltiplicati così che a guardare gli elenchi bibliografici sorge spontaneo il dubbio se sia utile ancora di fare una ricerca sopra il ritmo. Ma se consideriamo che il campo è immenso e ancora inesplorato in gran parte, se teniamo conto delle varie, importanti, molteplici questioni che sono pullulate intorno a questo novello e fecondo ramo della filologia classica, un nuovo studio su questa difficile materia non sembrerà privo di qualche interesse e di una certa utilità.

Lo sviluppo del « Cursus » o ritmo prosastico latino non s'è ancora potuto descrivere, perchè, se i numerosi studi dei dotti hanno condotto a delle conclusioni fondamentali indiscutibili e ammesse ora da tutti, rimangono ai margini, qua e là, dei punti interrogativi ai quali non è prudente nè sicuro rispondere se non quando tutto l'immenso campo della latinità sarà stato, sotto l'aspetto ritmico, percorso e studiato. Allora soltanto sarà possibile avere tutti i dati e i raffronti necessari e ricavarne una sintesi storica definitiva e completa. Ho intrapreso questo breve studio con lo scopo di rincalzare i punti già acquisiti e di contribuire modestamente alla soluzione degli altri. Ho scelto il Sacramentario di Bergamo, in primo luogo perchè è argomento di materia liturgica, in secondo luogo perchè appartiene alla liturgia Ambrosiana. Io penso che lo studio del latino liturgico, adoperato nei tempi in cui la liturgia non era ancora legata a formule fisse e obbligatorie, come è invece ai nostri tempi, ma si andava evolvendo e arricchendo con la partecipazione attiva del clero e del popolo che pregava o ascoltava pregare nella sua lingua parlata, sia di una straordinaria importanza così dal punto di vista storico che filologico.

Le Orazioni e i Prefazi cantati o declamati in presenza di tutta l'assemblea dalla voce più autorevole, quella del Pontefice, nei momenti più solenni dell'adunanza religiosa, dovevano imprimersi profondamente nel pensiero di tutti e

influire assai sul loro modo di concepire e di parlare. Il latino dell'età classica, prima di trasformarsi nelle lingue romanze, passò attraverso a queste composizioni liturgiche così lontane, come andatura di pensiero e struttura di periodo, dalle forme di Cicerone e di Livio, così vicine al modo di concepire e di esprimersi delle forme moderne. E quelle « cadenze, » così spiccate, ritornando alla fine di ciascuna distinzione del testo, dovevano penetrare l'orecchio degli uditori e imprimervisi in modo da rendere la lingua liturgica affatto inseparabile da questo ritmo. In secondo luogo il Sacramentario di Bergamo è una delle fonti più antiche, e, certo, una delle principali della liturgia Ambrosiana; e per questa liturgia manca uno studio di questo genere, almeno in proporzioni un po' vaste. (1)

Ho pensato quindi che l'esame da questo punto di vista di una fonte della Liturgia Ambrosiana, così ricca e importante come il Sacramentario di Bergamo, potesse offrire qualche utilità ed ovviare all'errore a cui potrebbero forse condurre le parole di alcuni liturgisti insigni, che cioè l'osservanza rigorosa del ritmo sia stata una caratteristica del rito romano e che l'Ambrosiano e gli altri riti gli siano stati inferiori assai su questo punto come su molti altri. (2)

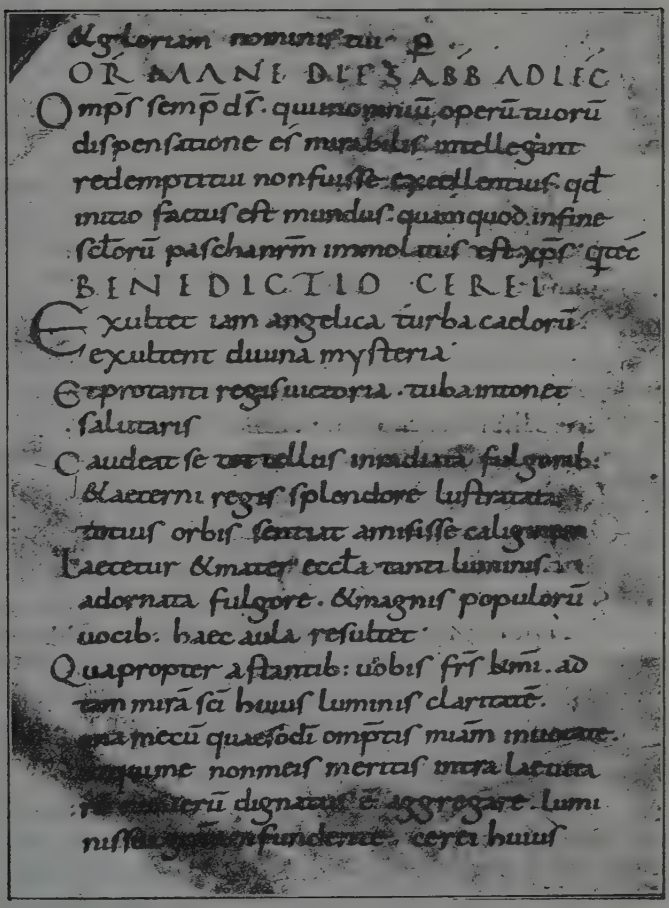
(1) Per la liturgia romana, i Benedettini di Solesmes hanno già fatto uno studio analitico sulle clausule dei due più vetusti Sacramentari di questo rito: il Leonianum e il Gelasianum; il canonico Grospellier ha esteso le sue ricerche anche al Sacramentarium Gregorianum e alla parte « De Tempore » del Messale romano; e, per tacere di altri, a me consta che un professore di Padova sta per dare alla luce un nuovo studio sul « Sacramentarium Leonianum, » nel quale troverà larga parte anche l'elemento ritmico.

(2) Per esempio: F. CABROL, « Les origines Liturgiques, » pag. 119: « L'oraison gallicane ou mozarabe ne ressemble plus à la romaine..... elle n'est pas soumise au même rythme..... » E più basso « Pour la liturgie ambrosienne..... il semble que son style se rapproche davantage des liturgies Mozarabes ou Gallicanes..... »

B. – Notizie sul contenuto, il nome, l'origine del « Codex Sacramentorum Bergomensis. »

Questo Codice si conserva nella biblioteca di Sant'Alessandro in Colonna a Bergamo. Esso rassomiglia molto ai codici A 24 bis Inf. ed A 24 inf. cioè ai Sacramentari di Biasca e di Lodrino, posseduti dalla Biblioteca Ambrosiana. È più ricco di materia ma è più logoro, perchè è stato consumato dall'uso, dal tempo, e pare anche dal fuoco, avendo i margini dei fogli tutti bruciacchiati. Esso contiene le Orazioni e i Prefazi, le Epistole e i Vangeli di tutto il ciclo liturgico Ambrosiano e un'appendice contenente a parte l'Ingressa, il Psalmellus, l'Antiphona post Evangelium e le altre parti della Messa Ambrosiana, di modo che impropriamente i Benedettini l'hanno chiamato « Codex Sacramentorum, » il che diede occasione che comunemente venisse chiamato col nome di Sacramentario, mentre è piuttosto un Missale plenarium, o almeno un avviamento ad esso, molto vicino al suo termine. Il formato che presenta è quello del quarto grande dei libri a stampa: altezza 284 mm., larghezza 208 mm. In alcune pagine i caratteri sono evanidi, così da riuscire quasi illeggibili, ma nella massima parte l'inchiostro è ben conservato e i caratteri chiari, come nel fac-simile qui riprodotto, che è la seconda facciata del foglio N° 146.

Il Codice di Bergamo è l'unica fonte della Liturgia Ambrosiana finora uscita alla stampa. L'hanno stampato nel 1900 i Benedettini di Solesmes come fascicolo primo della serie liturgica che essi intendevano di aggiungere alla Patrologia del Migne. Essi volevano pubblicare anche gli altri monumenti della liturgia Ambrosiana, ma non poterono dare alla luce che il nostro Codice, e forse neppure con la calma necessaria a lavori di questo genere, a giudicare dalle molte deficienze della pubblicazione; perchè quello che allora Mons. Mercati deprecava non avvenisse, avvenne, in Francia, quasi subito e i nobili e generosi monaci dell'Abbazia di S. Pietro


Glorium nominis tui p
ORMANI DEI SABB ADLEC
Omps semp ds. quinomniu operu tuoru
dispensatione es mirabilis. intelligant
redemptionem non fuisse excellentius. qd
mirio factus est mundus: quam quod in fine
sectoru paschalem immolatus est xps. qui
BENEDICTIO CEREI
Exultet iam angelica turba celoru:
exultent diuina mysteria
Et pro tanti regis victoria tuba intonet
salutaris
Gaudeat se tam tellus inundata fulgoribus
Et aeterni regis splendore lustrata
tantus orbis senserit amisisse caligines
Letetur & mater ecclesia tanti luminis
adornata fulgore. & magnis populoru
uocib. haec aula resultet
Quapropter astantes: uobis fris karissimi. ad
tam miram sci huius luminis claritatem
una mecu quesumus omps mam intimate
precemque nostram mericis inspirata
ut indignu me licuerit. assistere. lumi
nisque eius participem fulgere. cereu huius

dovettero prendere la via dell'esilio. Dal Sacramentario di Biasca, che sarebbe la più antica fonte (disgraziatamente nessuno dei manoscritti Ambrosiani risale oltre il nono secolo), il Ceriani e poi il Magistretti e il successore del Ceriani all'Ambrosiana, Achille Ratti, ora Sommo Pontefice Pio XI, curarono solo l'edizione dell'Ordinarium Missae. Per la parte cerimoniale invece il Magistretti ha edito nel 1894 il « Beroldus. »

Il Codice di Bergamo è incompleto. Tuttavia i fogli mancanti devono esser pochi, forse dieci in tutto, come si può dedurre dal testo: uno o due in principio, contenenti le parti dell'« Antiphonarium » che vanno dal principio dell'anno liturgico alla domenica quinta di Avvento; *uno* della feria 6ª in Parasceve che doveva contenere le prime « Orationes solemnes » *uno* del sabato Santo contenente parte della « Benedictio Fontis; » *due* o *tre,* fra la Messa della domenica quarta post Pentecosten e le « Missae quotidianae, » contenenti parte del Canone e forse alcune Messe; *uno* verso la fine, che doveva contenere la « Missa ordinaria » della feria 5ª « ad postulandam charitatem » e il principio della Messa per la feria 6ª « in Honorem Sanctae Crucis; » *un altro* ancora più vicino alla fine che doveva portare alcune orazioni per i morti, e finalmente *uno* o *due* in fine contenenti una nuova serie di orazioni vespertine per i giorni della settimana dal lunedì al sabato. Il Codice di Bergamo è tutto manoscritto di prima mano su pergamena; è disposto in quaderni di otto fogli e di sedici facciate ciascuno, meno gli incompleti. Attualmente conta quarantacinque quaderni con fogli trecentoquarantasette.

L'epoca di recensione, come si può rilevare dall'esame paleografico e anche dal contenuto, è il secolo IX o tutt'al più i primi decenni del secolo X; ma la massima parte delle Orazioni e dei Prefazi risale certo ad epoca più antica cioè al secolo IV-VI. Chi ha composto le Orazioni ed i Prefazi del Sacramentario di Bergamo? Per rispondere in modo esauriente bisognerebbe scrivere opera di gran mole. Tut-

tavia si può dire, in linea generale, che la composizione del nostro libro è l'opera di molti autori, la maggior parte ignoti, che hanno lavorato per lo spazio di cinque secoli, dal III all'VIII.

Non è però sempre difficile discernere le composizioni più antiche dalle più recenti. Questa conclusione va tenuta presente per valutare bene ed esattamente il nostro studio. Ho detto che il Codice di Bergamo comprende oltre le Orazioni ed i Prefazi, anche le Epistole e i Vangeli, e, nell'appendice, anche le Antifone ecc. Limiterò il mio studio soltanto alle Orazioni ed ai Prefazi, perchè *solo queste parti meritano il nome di composizioni liturgiche.* I Vangeli e le Epistole e spesso anche le Antifone, non sono che pericopi tolte dalla Sacra Bibbia e incastonate nell'Ufficiatura tali e quali, e, pur quando sono interamente di composizione ecclesiastica, come certi « Confractoria, » certe « Ingressae » e certi « Transitoria, » mirabili per la potenza lirica che li ha ispirati, si distinguono nettamente per lo stile e per il ritmo dalle Orazioni e dai Prefazi, perchè, o sono cuciti insieme con frasi scritturali, o imitano le espressioni e lo stile della Sacra Bibbia. Il quale a me pare che non osservi coscientemente il « Cursus, » neppure nella traduzione Vulgata di S. Girolamo, checchè ne abbia scritto il Sig. Giuseppe Gullotta, nel Bollettino della Società Filologica romana. (1) Le Orazioni Liturgiche e i Prefazi sono certo tra le più belle composizioni della letteratura latina, e io rimpiango che la preoccupazione dello studio sul ritmo, mi abbia tolto parte del tempo e delle forze che avrei potuto dare a considerarne e a gustarne le bellezze artistiche di forma e di pensiero. Orazioni e Prefazi furono da principio improvvisati dal Sacerdote celebrante su un tema preparato e uguale nel suo fondo. Se, generalmente, i più antichi sono anche i più eloquenti e i più sublimi, dobbiamo ritenere che questa

(1) Nuova serie N° V, pag. 26-48 « Il ritmo quantitativo nella Vulgata. »

elevazione di stile sia dovuta alla libertà che permetteva all'ispirazione religiosa di sgorgare spontanea nei momenti più solenni delle officiature divine. Ma quando l'ispirazione mancava, l'Orazione usciva strascinata e diffusa, e l'antichità ne ha pure tramandato alcune di questo genere, sebbene quando si incominciò a raccoglierle ed a collezionarle, nel IV e V secolo, si avesse cura di scegliere, naturalmente, le più belle.

In questo lavoro di collezione, si cercò anche di ridurre le Orazioni a un denominatore comune, se così ci si potesse esprimere; cioè talora si abbreviarono e si divisero, se non lo erano già, in membri uguali e paralleli aventi combinazioni di sillabe accentate e di sillabe atone, di lunghe e di brevi, le quali formano il principale elemento del ritmo, che sarà l'oggetto specifico di questo studio.

PARTE I. — IL RITMO.

Due parole sul metodo.

Una questione preliminare che si impone ad ogni studioso del ritmo, è la questione del metodo. Le divergenze dei filologi cominciano appunto qui. [1] Ho pensato di attenermi ad un sistema che prescinde dalle varie teorie, e che, tenendo conto del carattere e dell'epoca nella quale si deve porre la composizione del nostro libro, non disdegna tuttavia di servirsi come di mezzi tecnici di espressione, dei simboli creati da alcuni autori, per designare i varii tipi di

[1] Purtroppo io non ho avuto tempo nè possibilità di fare sempre uno studio diretto sul manoscritto di Bergamo. Mi baserò dunque sulla edizione dei Benedettini, la quale, come già notava Mons. Mercati, lascia un po' a desiderare dal lato della critica e della accuratezza. Nondimeno le possibili varianti di una seconda e più accurata edizione potranno cambiare di poco le mie conclusioni, avendo io avuto cura di ricorrere al manoscritto nella massima parte dei casi in cui la edizione di Solesmes lasciava qualche dubbio.

cadenza nel sistema da loro seguito. Così per le clausole, dal punto di vista metrico, adotterò i simboli dello Zielinski, pur non accettandone la teoria, (1) mentre dal punto di vista dell'accento mi servirò delle note espressioni di *cursus planus, tardus, velox, trispondaicus,* inventate dai dittatori medioevali. Dapprima raggrupperò tutte le cadenze del Sacramentario sotto l'aspetto ritmico o accentuativo, distinguendole nei quattro *cursus* suddetti ed elencando in una quinta classe, delle eccezioni, quelle che non rientrano in nessuno di essi. (2) Poi in ogni *cursus* distinguerò le varie forme metriche da quelle che sono puramente accentuative, secondo il risultato degli studi compiuti finora.

Delle conclusioni, alcune sgorgheranno da sè, e saranno le più sicure, altre si cercherà di cavarle per mezzo di osservazioni, di analisi, di deduzioni, di raffronti e saranno più o meno probabili: delle quali giudicherà il lettore.

(1) Questo autore ritiene che la clausola metrica per essere buona deve partire da una base cretica e terminare con una cadenza trocaica: perciò tutte le formule di clausule si possono enumerare in questo ordine: Forma $\overset{1}{-}\smile\overset{2}{-}\overset{3}{-}\smile\overset{4}{|}-\overset{5}{|}\sim|-|\smile|$ ecc.

Per indicare le forme sciolte, si aggiungono uno o più esponenti, che mostrano le sillabe lunghe sciolte in due brevi; per indicare i varii tipi di cesura, si pone una lettera, che indica se la cesura cade avanti la prima, la seconda, la terza sillaba ecc.; per esempio: $1^{3}y$ indica che si è sciolta la terza lunga del cretico-trocheo e che la cesura cade avanti la terza sillaba: $-\smile/-\smile\smile-$ *corde pertimuit.*

Si può discutere sulla teoria, ma si deve confessare col Di Capua (« Il Cursus e le clausule metriche... » Monza, 1913, pag. 17) che questo sistema ci dà un modo facile e breve per indicare qualsivoglia forma o tipo di clausola.

(2) Per il significato di questi *Cursus* vedi De Santi (*La civiltà cattolica* 1903 e Di Capua, *Didaskaleion,* 1913-1914). Per ora basterà dire che il « cursus planus » si ottiene terminando la frase con due accenti, uno sulla penultima e uno sulla quint'ultima sillaba, il « tardus, » terminando con l'accento sulla terz'ultima e sest'ultima sillaba, il « trispondaicus » sulla penultima e sulla sest'ultima; il « cursus velox » si ottiene terminando con uno sdrucciolo, seguito da un tetrasillabo piano, in modo che gli accenti vengano a trovarsi sulla penultima e sulla settima sillaba.

Capo I.

Gli elementi ritmici.

Il ritmo prosaico latino comprende, secondo la teoria di Cicerone:

1° La *compositio,* ossia un'opportuna scelta e disposizione delle parole nella proposizione, cosicchè il contatto in cui viene a trovarsi la fine di ogni parola col principio della seguente, sia eufonico e non si produca nè un incontro sgradito di vocali (voces hiulcae), nè di consonanti (voces asperae).

2° La *concinnitas,* ossia una costruzione simmetrica degli *incisa* e dei *membra,* che non è ancora il *numerus,* ma un avviamento sicuro ad esso.

3° Il *numerus,* cioè quel finire del periodo dopo un giro armonioso, con una determinata combinazione di sillabe forti e deboli o lunghe e brevi, che è la clausola metrica.

Tutto questo s'ha da ottenere mediante una buona collocazione delle parole, procurata però in un modo che non debba apparire il prodotto di una fatica materiale, di un artificio pedante, ma il prodotto spontaneo di un orecchio che sente l'armonia e di una penna esercitata. « Collocabuntur igitur verba, aut ut inter se quam aptissime cohaereant extrema cum primis eaque sint quam suavissimis vocibus, aut ut forma ipsa concinnitasque verborum conficiat orbem suum, aut ut comprehensio numerose et apte cadat. » (1)

Quando si smarrì il senso della quantità, e l'accento divenne il sovrano regolatore del linguaggio, allora alla parola « *numerus,* » ribelle di sua natura ad esprimere il ritmo accentativo, venne preferita la parola « *cursus,* » che si adatta bene tanto al significato di ritmo accentuativo come di ritmo

(1) *Orat.* 44, 149 sqq.

quantitativo. Di questo « cursus » è impossibile finora dare una definizione rigorosamente scientifica, che ne esprima cioè la genesi costitutiva e ne indichi tutti gli elementi essenziali. Perchè una tale definizione implicherebbe la conoscenza esatta di questa genesi e di questi elementi; ciò che non abbiamo ancora, nè forse avremo mai, perchè c'è qui, come in tutte le manifestazioni dell'arte, qualche cosa di vago e di inafferrabile, che si lascia intravedere, ma sfugge alla rigida fissità di una definizione. Dirò dunque, assai genericamente, che il « cursus » consiste in una successione armonica di parole e di sillabe nel periodo, in un'alternanza di tempi deboli e forti così disposta da riuscire gradita al senso musicale del nostro orecchio. Se il principio regolatore di questa artificiosa disposizione è matematico, cioè la quantità, avremo il « *cursus* » quantitativo, il « *numerus* » di Cicerone, e il tempo forte sarà chiamato allora « ictus » metrico o « arsis, » i tempi deboli « theses; » [1] se invece è fonetico, cioè l'accento, avremo il « cursus » accentuativo e il tempo forte sarà allora l'accento grammaticale delle parole, i tempi deboli tutte le sillabe atone. Nel Medio Evo, ed anche ora, la parola « cursus » è spesso riservata a significare la clausola ritmica o accentuativa del periodo. Come si vede, io l'adopererò in un significato più largo, estensibile cioè anche al ritmo quantitativo. Il « cursus » accentuativo è nato dal quantitativo attraverso una evoluzione molto connaturale alla lingua latina, ma durata qualche secolo. Le sue fasi caratteristiche sono abbastanza conosciute. [2] Già al tempo di Cicerone, si dava una certa preferenza a quelle clausole che, per la coincidenza dell'*ictus* metrico e dell'accento gramma-

[1] Alcuni autori, derivando questi nomi dall'alzare e poggiare il piede che si fa nella danza chiamano *arsi* il tempo debole e *tesi* il forte, perchè la voce esce più forte quando il piede è poggiato a terra che quando è alzato.

[2] Vedi quanto ne scrissero molti e ottimi autori anche nostri, quali il Sabbadini, il Di Capua, il Fabbri ecc. i cui lavori saranno registrati in una lista bibliografica alla fine di questo nostro studio.

ticale e per la sede più opportuna della pausa, erano le più armoniose. Poi queste clausole vennero adoperate ad esclusione di tutte le altre. Infine non si badò più alla quantità delle sillabe, purchè gli accenti e la pausa cadessero al loro posto. Così, per esempio, la clausola cretico-trocheo, dalla quale derivò il « cursus p'anus, » nei discorsi di Cicerone appare cinquecentoventi volte su quattromilacentottantaquattro, ossia il 27,4 % sotto la forma 1 α *iudicaretur;* millecentoquaranta ossia il 27,2 % sotto la forma 1 β, *non oportere;* duemilacinquantacinque, il 49,2 % sotto la forma 1 γ *more dicendi;* quattrocentoventisette, il 10,2 % sotto la forma 1 δ *militum virtus;* quarantadue sotto la forma 1 ε *restitutae sint.*

La prevalenza del tipo 1 γ *more dicendi* è già grande, ma non assoluta: questo tipo è certamente il più armonioso.

Posteriormente esso prevale fino a rimanere quasi solo il padrone del campo.

Il tipo 1 α senza cesura appare rarissimo. Il secondo 1 β si trasforma mell'altro ⏑ – / ⏑ – – ⏑ e sbocca nel « cursus velox. » Il quarto 1 δ, pur avendo la coincidenza del tempo forte con l'accento, *militum virtus*, riusciva meno armonioso per la sede della cesura, e rimane usato quasi solo in fine di proposizione, raramente in fine di periodo. L'ultimo tipo 1 ε scompare anch'esso, essendo oramai prevalso l'insegnamento di quei retori che bandivano i monosillabi alla fine dei periodi.

In S. Cipriano non troviamo la forma 1 ε, troviamo la forma 1 α l'1,6 %, la 1 β il 15,4 %, la 1 δ il 16,3 %, la 1 γ il 66,6 %.

In S. Leone non solo troviamo la prevalenza ancora più cresciuta di questo ultimo tipo, ma notiamo anche l'oblio della quantità: troviamo *mortem vicerunt* invece di *morte vicerunt*, *morem canendi* invece di *more dicendi.* Come si vede, l'accento, che ha mosso la manovella di tutta questa evoluzione, è giunto qui al suo pieno trionfo.

Capo II.

Ritmo iniziale e mediano.

Dov'è la sede del « Cursus? »

La questione, già posta da Cicerone, venne ripresa da Quintiliano e toccata poi da quasi tutti i grammatici antichi. Dai loro passi si rileva che esiste ed è curato dagli antichi, oltre ad un ritmo finale, anche un ritmo iniziale e mediano. C'è anzi tutto un ritmo da curarsi in principio di frase, anzi è qui, dopo che alla fine, ch'esso va curato con maggiore diligenza (*De Orat.* 3, 191; QUINT. IX, 4, 62). Ma come ottenerlo? Che regole seguire? La regola più sicura è il buon gusto formato sulla lettura di buoni autori e sopra lunghe esercitazioni nel leggere o nel comporre (*Orator* 59, 200). Ma Cicerone, Quintiliano e i grammatici antichi non isdegnano di scendere al concreto e al minuzioso, sebbene la loro teoria non sia sempre d'accordo con la pratica. Così ci dicono che bisogna evitare il principio di verso, s'intende dei versi più usati (*Orat.* 3, 182; QUINT. 4, 72-73: fragmenta Bob.; J. Victor) e in genere che bisogna evitare i « Continuati pedes » (*Orat.* 194; QUINT. 72-73), che si deve di preferenza cominciare con una lunga (QUINT. 4, 92; Diomede; J. Victor) o con più di una breve (QUINT. 92; Diom.), che non si devono riservare alla fine le parole lunghe, ma porle in principio, che i piedi da usarsi maggiormente sono quelli di andatura solenne e libera, cioè lo spondeo, il dattilo, il cretico, il docmo o il peone primo, il giambo o quelli che di ordinario terminano un verso (*De Or.* 3, 183-191; QUINT. 4, 106-107; J. Victor).

Anche il « Cursus » accentuativo del Medio Evo curò l'inizio di frase con una diligenza appena inferiore alle finali di frase, ma è difficile scoprirne lal egge e stabilirne le regole. Tuttavia anche i dittatori medioevali, non si sono

astenuti dallo scendere alle regole più minute, alcune delle quali capovolgono addirittura i precetti degli antichi. Così, per esempio, a riguardo del dattilo iniziale, [1] raccomandato da Cicerone, il dittatore Alberto da Morra, poi Gregorio VIII, che fu nel secolo XII uno dei più zelanti instauratori del « Cursus » e il primo che ne tracciò le regole scritte nella sua « Forma dictandi, » prescrive:

« Cavendum maxime tibi ne vel duos vel plures dactylos ponas continue, quia nimis sunt veloces. »

E Trasimondo, discepolo di Alberto accresce:

« A dactylo incipere *vix aut nunquam concedo.* »

Altri dittatori vogliono assolutamente che nessuna frase incominci col dattilo, a meno che sia una parola che non si possa spostare dal principio, come: itaque, ceterum, quoniam ecc. Il motivo è sempre che bisogna evitare la precipitazione e i dattili « nimis sunt veloces; » infatti le sillabe che seguono l'accento sono di necessità pronunciate molto rapidamente. Leonce Couture osserva [2] che la stessa ragione vale per le sequele di uno spondeo e mezzo cioè di parole trisillabe piane come: « caelorum imploro magistrum ». Avremo sempre la proporzione di tre sillabe accentuate su nove, mentre, ad avere la gravità conveniente al principio di periodo, occorre la proporzione di due su cinque. Kirchhoff [3] per il primo dal confronto di Cicerone e di Apuleio con Tito Livio e Varrone rilevò che gli scrittori i quali amano di più l'« artificiosa compositio, » mettono con predilezione i monosillabi in principio di periodo: egli ne ha trovato il 58,7 % in Cicerone, e il 31 % appena in Livio.

Di Capua a sua volta, [4] confrontando Tertulliano, che

[1] I dittatori medievali chiamavano dattili tutte le parole trisillabe sdrucciole; un trisillabo piano equivaleva a uno spondeo e mezzo.

[2] Cfr. L. COUTURE, « Le *Cursus* ou rythme prosaïque dans la liturgie et la littérature de l'église latine du III siècle à la Renaissance; » *Revue des Questions Historiques;* 1892, pag. 253-281.

[3] Cfr. KIRCHHOF, « De Apulei compositione et arte dicendi quaestiones criticae, » pag. 31-36.

[4] Cfr. « Didaskaleion » 1913, pag. 33.

è più libero e vario nell'uso del ritmo, con Minucio, che è più monotono e scrupoloso, ha trovato nel primo il 50, 5% e nel 2° il 58, 7% di monosillabi in principio di periodo. Quindi Cicerone e Minucio amano il monosillabo in principio. La cesura dopo la prima arsi è propria del ritmo iniziale. (1) Nella declamazione quel monosillabo in principio è come un colpo secco e forte che scuote l'uditorio e ne ferma l'attenzione.

Io ho esaminato le iniziali delle proposizioni del nostro « Sacramentarium » e mi pare di trovare in quest'uso dei monosillabi e dei bisillabi la norma più costante seguita da suoi compositori. C'è, è vero, anche la rottura del ritmo, ma chi vorrà sostenere col Bornecque (2) che questo sia un carattere ricercato dalla prosa artistica, e non piuttosto un risultato spontaneo della lingua? Parlando senza nessuna preoccupazione d'arte, io cambio naturalmente il ritmo a seconda delle parole che mi vengono spontaneamente sulle labbra. Si osserva invece una cura meticolosa nel portare i monosillabi e le parole corte in principio di frase e le lunghe in fine, tanto da avere qualche volta contorsioni forzate e da rendere il senso oscurissimo.

Per esempio: *N. 1151.* (3)

Tua nos, Domine, quae lux est veritas sancta
faciat conversatione fulgere.

N. 279.

Tuorum nos, Domine, largitate donorum
et temporalibus attolle praesidiis
et renova sempiternis.

N. 1602.

Fac nos, quaesumus, Domine Deus noster,
in tua devotione gaudere,

(1) Cfr. L. Ceci, « Il ritmo delle Orazioni di Cicerone: La 1ª Catilinaria. » Paravia 1905.

(2) H. Bornecque, « Les clausules métriques latines, » pag. 592.

(3) I numeri rimandano alla Edizione di Solesmes.

quia perpetua est et plena felicitas,
si bonorum omnium tibi serviamus auctori.

Se è difficile ricavare o stabilire delle regole per il ritmo iniziale, lo è molto di più per il ritmo mediano. I teorici antichi affermano soltanto che c'è un ritmo anche nel mezzo della frase, ma si guardano bene questa volta dal nominare i piedi che qui si devono preferire. Rimane la norma generale di evitare l'accumulazione di lunghe e di brevi e i « continuati pedes, » (1) ma questa non è norma a cui si debba molto badare nello scrivere. L'effetto viene da sè.

Concludendo, le regole del ritmo iniziale e sopratutto del mediano, sono per lo più puramente negative. E si capisce. Se esse fossero troppo precise la prosa cesserebbe di essere una prosa, o anche, secondo l'espressione di Luigi Havet, una semi-prosa, per diventare una materia di poesia. Ma, poichè queste leggi esistono, è impossibile studiare perfettamente la clausola indipendentemente dal resto della frase, perchè la sua forma ritmica si riconnette a quella della serie che precede e così di seguito, risalendo fino al principio di frase. Quintiliano insiste sul legame esistente tra la clausola e le serie ritmiche che la precedono e scrive: *neque vero tam sint intuendi pedes quam universa comprehensio.* (2) Tuttavia nella pratica, la cura data al principio e al mezzo della frase, è un raffinamento che si trova in pochi autori come Cicerone, Plinio, Quintiliano, Minucio, Floro. Oso dire che questo raffinamento c'è anche negli autori di molte composizioni liturgiche. Come in Cicerone, anche in essi la frase latina oratoria e il periodo è venuto a costituire un tutto armonioso e artistico, soggetto a delle regole precise insieme e pieghevoli che lasciano un adito sufficiente alla libertà dello scrittore, ma ottengono che la fine sia ricongiunta al principio, il quale, per così dire, la guida e la

(1) Cfr. *Orat.* 194.
(2) Cfr. QUINT. *Inst. Or.* IX. 4, 63 e 115.

comanda. Ne anticiperò qualche esempio, riservando gli altri all'ultima parte di questo lavoro.

N. 4.

Exaudi, Domine, populum tuum tota tibi mente subiectum, et beati n. n. Sacerdotis tui supplicatione custodi ut corpore et corde protectus, quod pie credidit appetat, et quod iuste sperat optineat.

N. 387.

Deus, qui homini ad imaginem tuam condito, ideo das temporalia ut largiaris aeterna, ecclesiam tuam spiritali fecunditate multiplica, ut qui sunt generatione terreni fiant regeneratione caelestes.

N. 702.

Omnipotens sempiterne Deus, da populo tuo digne atque sapienter ad confessionem tuae laudis accedere, ut si qua in nobis sunt sauciata per culpas, sentiamus reparari posse per gratiam.

(Continua)

GIUSEPPE GUERINI.

STORIA E DIRITTO ROMANO NEGLI « ACTA MARTYRUM. »

I.

Il conflitto tra impero romano e Cristianesimo.

Il problema della libertà politica e religiosa è pur sempre fra i più intensamente vissuti sì che il progresso degli studi e della critica storica spiega in noi, tardi nepoti di Roma, il bisogno di riesanimare con meditata coscienza alcuni aspetti e fasi di quell'età classica in cui le contrastanti ideologie politico-religiose posero le basi definitive della nuova civiltà.

Il Cristianesimo nei suoi rapporti ufficiali coll'Impero romano è dapprima ignorato, poi frainteso e quindi combattuto con tutte le armi, con tutte le forze, sino a che, nel volgere di tre secoli burrascosi, riesce alfine ad essere tollerato, accettato, riconosciuto non solo, ma ad imporsi a sua volta col più fiero esclusivismo. Lo Stato romano, ch'era per tradizione tollerante, si fa intransigente, assoluto verso la nuova dottrina; il Cristianesimo perseguitato che ha invocato a lungo la libertà religiosa, diviene a sua volta intollerante reazionario nell'ora del trionfo: sono i grandi drammi della storia. Le ideologie rispettivamente politiche e religiose delle due forze in contrasto sono la forma animatrice della lotta e gli eventi e gli uomini la materia. Da quelle ha vita l'intolleranza, l'assolutezza ch'è propria dei principii; e solo assurgendo alla complessa visione generale, scevri da preconcetti dottrinari o confessionali, è possibile rivivere nell'atmosfera di quei tempi, accostandoci alla verità storica con

minor presunzione d'errore. Se allo Stato noi riconosciamo il diritto di punire in base ai principii ch'egli impersona ed alle finalità che si propone di raggiungere, a questa stregua noi dobbiamo vagliare la legittimità dei singoli provvedimenti ch'egli attua; e sino a quando una forza nuova, sorretta da un'idea sua propria, sorgente entro e contro lo Stato, non sia riuscita a diventare essa stessa il principio formale animatore dello Stato, è logico, è giusto che la lotta si svolga con tutte le armi morali e materiali di cui ogni contendente dispone; e l'apparenza di persecutore e di perseguitato non è che fenomeno transeunte della lotta stessa. È ciò che si verifica in tutte le rivoluzioni che segnano tappe ed orientamenti nuovi nella vita dei popoli, nell'inglese, nella francese, nella russa e nella fascista dei nostri tempi; colla differenza precipua, per il periodo di cui ci occupiamo, che la rivoluzione cristiana nello Stato romano si compiva colle sole armi morali, rinunciando deliberatamente all'uso della forza, ad ogni resistenza, ad ogni reazione e mirando prima alla *civitas Dei* che alla terrena; così arrivò a permeare di sè l'impero romano, ma con risultato non meno deciso e completo.

La tradizione dello Stato romano, quando il Cristianesimo era agli albori della sua propagazione, perpetuavasi in quell'intelligente spirito di tolleranza e di adattamento, sia nel campo politico che religioso, che aveva dato già sì buoni frutti e poteva dirsi un vero segreto di grandezza. La religione romana (1) non aveva nulla di dottrinale, di dogmatico nella sua essenza ed anche la stilizzazione, cristallizzazione di riti e delle formole dovevasi ad una forza inerte, quasi superstiziosa, del volger del tempo. I buoni Quiriti si erano

(1) Abbondano le opere sulla religione dei Romani; ricorderemo soltanto i capitoli che vi dedica G. De Sanctis nella sua *Storia dei Romani*, I, 156 seg. e II, 523 seg.; Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München, 1902; G. Boissier, *La fin du paganisme* e *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*; Preller, *Römische Mythologie*³, Berlin, 1881; Beurlier, *Le culte impérial*, Paris, 1891; Toutain, *Les cultes*

abituati a collegare il valore delle loro vittorie colla protezione degli dêi che avevano precedentemente invocati e così l'ineluttabilità delle vicende calamitose all'imperfetta celebrazione dei propri riti propiziatori od al prevalere, sui propri, di un qualche dio venerato presso i nemici della patria e di cui bisognava quindi pure preoccuparsi. Il concetto dualistico orientale di potenze buone e cattive era risolto in quello di un'Olimpo più o meno completo. Al loro Olimpo facevano accedere gli dêi stranieri quando ne riconoscessero l'utilità; le loro preghiere erano rivolte al dio dei nemici quando ritenevano di poterselo propiziare. Costantino, che fa invocare il Dio dei Cristiani prima della battaglia al ponte Milvio, non è forse estraneo a questa tradizione, anche a prescindere dalle considerazioni di opportunità che in genere informarono la sua politica religiosa. Nell'età repubblicana e nel primo principato l'accettazione di una nuova divinità nell'Olimpo ufficiale era regolata da norme speciali varianti a seconda dei tempi, ma sempre con intervento prevalente del Senato. Che il politeismo romano non fosse che un'apparente espressione di un sostanziale monoteismo nel culto tradizionale e supremo di Giove Ottimo Massimo, [1] può anche essere; ma è certo che, forse per la mancanza di contenuto dottrinale, i buoni Quiriti non dimostrano d'avvedersene gran che, sia nell'età republicana sia in quella imperiale, nonostante che in quest'ultima il monoteismo sostanziale ben si prestasse a rafforzare il prestigio del principe – *praesens divus.* – Augusto forse vi pensò nelle sue riforme religiose, sebbene sia difficile affermare (nonostante qualche accenno dei poeti del circolo di Mecenate) che già aspirasse a

païens dans l'empire romain; MARQUARDT, *Le culte chez les Romains* (trad. Brissaud), Paris, 1889; H. I. ROSE, *The Roman questions of Plutarch,* Oxford, Clarendon Press, 1924; H. M. LEOPOLD, *La religione dei Romani,* Bari, Laterza (trad. ital.), 1924; per tacere di tanti altri quali Fowler, Carcopino, De Marchi, Besnier, Becenzi, Grenier, Piganiol.

[1] È la tesi preferita di G. COSTA, *Religione e politica nell'impero romano.* Torino, Bocca, 1923, passim.

qualcosa di più del riconoscimento dell'origine semidivina ed a un futuro posticino nell'Olimpo. Augusto vuol ricondurre definitivamente nel porto la nave tormentata dello Stato, vuole rinnovare su salde basi morali e religiose la coscienza politica dei romani e s'illude che bastino le leggi e le riedificazioni dei templi; si bea dell'epiteto *augustus* che ha qualcosa di sacro ed accetta nelle provincie il culto *ad Augusto e Roma* come simbolo del culto patrio, come elemento di coesione del vastissimo impero. (1) Tale binomio non sarebbe il più probativo per il monoteismo augusteo; ma è decisivo l'indirizzo religioso dato al sorgente principato che se ne deve avvalorare. (2) Sia Giove capitolino unico capo o *primus inter pares* nel Pantheon, sta di fatto che l'impero si è inserito nell'Olimpo ed in quanto e come intendono tale inserzione i successivi imperatori si esplica la loro politica religiosa le cui oscillazioni risultano evidenti, non foss'altro, dalle documentazioni pervenuteci attraverso i processi cristiani e da alcuni aspetti caratteristici delle varie saltuarie persecuzioni tradizionali. Non bastava però tutta la buona volontà d'Augusto a rendere religiosi gli spiriti più colti ed evoluti che facilmente sorridevano di scetticismo *(timor fecit deos)* e male si adattavano a considerare seriamente l'apoteosi imperiale (3) anche

(1) Per Augusto ed il primo secolo è pregevole la *Geschichte der Römischen Kaiserzeit* di H. DESSAU, Berlino, Weidmann, 1924-1926, pervenuta a Vitellio. Citiamo poi, fra i molti, E. MEYER, *Kaiser Augustus* in Kleine Schriften, Halle 1910, p. 441 seg.; V. GARDTHAUSEN, *Augustus und seine Zeit;* G. FERRERO, *Grandezza e decadenza di Roma;* LÉON HOMO, *L'Empire romain*, Paris, Payot, 1925, abbastanza accurato nel citare le fonti antiche, ma non egualmente per le pubblicazioni italiane; buoni lavori ha il BETTI (Emilio): *Il carattere giuridico del principato di Augusto*, Città di Castello, 1915; *La crisi della costituz. repubbl. e la genesi del principato*, Pavia, Artigianelli, 1915.

(2) TACITO, *Annales*, III, 36, ricorda che il Senato tolse alla città di Cizico l'autonomia di cui godeva, motivando il provvedimento *incuria ceremoniarum divi Augusti.*

(3) Basterebbe leggere l'apoteosi di Claudio scritta da Seneca; e per la figura dello scrittore il lavoro di C. MARCHESI, *Seneca*, Messina, 1920.

se, per l'avvenuto connubio tra formulario liturgico e tradizione storica, mantenevano ufficialmente un contegno deferente e rispettoso, inchinandosi ossequenti a quelle ch'erano divenute cerimonie civili e politiche sul sostrato religioso. Il dio degli spiriti colti era assai lungi dall'Olimpo e più vicino al Golgota; Seneca e Marco Aurelio ce ne offrono chiara testimonianza; ma, quando religiosità esteriore voleva essere sinonimo di patria, erano essi i più fieri e pronti difensori dell'Olimpo.

La tradizione fa risalire all'età di Tiberio l'origine dei primi rapporti tra Cristianesimo ed impero romano; (1) prima d'allora lo Stato romano non aveva mai avuto da affrontare alcuna religione monoteistica, a carattere esclusivista, ad eccezione dell'ebraica. La religione ebraica aveva poi un contenuto nazionale, etnico almeno, e finì pure per avere a lungo, e come di massima, tolleranza da Roma appunto in considerazione dell'opportunismo tradizionale in politica verso i popoli finitimi o soggetti. La nazionalità giudaica era titolo di tolleranza ai romani che pur sapevano (2) quanto

(1) Il tema suggestivo dei rapporti tra cristianesimo ed impero romano ha dato luogo, com'era naturale, ad abbondante letteratura, sebbene non sempre abbastanza critica: U. FRACASSINI, *L'Impero ed il Cristianesimo da Nerone a Costantino*, Perugia, Bartelli e Verando, 1913; A. MANARESI, *L'impero romano ed il Cristianesimo*, Torino, Bocca, 1914; E. BUONAIUTI, *Il Cristianesimo primitivo e la politica imperiale romana*, Roma, 1913; A. GIOBBIO, *Chiesa e Stato nei primi tempi del Cristianesimo*, Milano, Cogliati, 1914; G. COSTA, o. c.; CRIVELLUCCI, *Storia delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa*, Bologna, 1886; ADDIS, *Christianity and the Roman Empire*, London, 1906; HARDY, *Christianity and the Roman Government*, London, 1894; PAUL ALLARD, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*[3], Paris, 1903; RAMSAY, *The Church in the Roman Empire before* a. d. 170, London, 1893; A. HARNACK, *Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche*, Berlin, 1909; E. MEYNIER, *Storia del Cristianesimo*, Firenze, Claudiano, 1923; E. GUINET, *Les chrétiens et l'empire romain*, Paris, 1909. Da un certo punto di vista possono anche interessare CHATEAUBRIAND, *Les martyrs*, Turin, 1831, e SEMERIA, *Il primo sangue cristiano*, Roma, 1901.

(2) CICERONE, *pro Flacco*, 28; PLINIO, *Hist. nat.* XIII, 4, 46; TACITO, *Hist.* V, 4 e 5... *Moyses... novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit. Profana illic omnia quae apud nos sacra; rursum concessa apud*

tale culto fosse in antitesi coll'Olimpo; si può quasi dire che i maggiori privilegi furono appunto in proporzione alla maggiore intransigenza giudaica. Dal conio di apposite monete per la Giudea, senza immagini pagane e col solo nome dell'imperatore, alla libera amministrazione del tempio, alla somministrazione delle vittime per sacrifizi in onore dell'imperatore, pure celebrati solo *more iudaico,* alle svariate misure prudenziali di procuratori romani in Giudea, Roma fu effettivamente assai benevola cogli Ebrei irrequieti, prima e dopo la diaspora, in Oriente come in Occidente. Svetonio (1) e Flavio Giuseppe (2) c'informano come Giulio Cesare, (3) in deroga all'abolizione di tutte le società che non avessero diritto a particolare riguardo per la loro antichità, conservasse le comunità Giudaiche permettendone le adunanze e la libera amministrazione finanziaria e non pochi privilegi (4)

illos quae nobis incesta... Iudaei mente sola unumque numen intellegunt..... non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor. — Sta ora interessando vivamente gli studiosi, la lettera di Claudio agli Alessandrini, nella chiusa della quale c'è probabilmente un accenno alla propaganda cristiana antichissima; cfr. *Riv. di Filol. ed Istruz. classica,* N. S. II, pag. 473 seg.; III, pag. 245 seg., 602; IV, pag. 128.

(1) SVETONIO, *Julius Caesar,* 42: *cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit;* ed è certo che, se dal punto di vista ebraico non mancava l'antichità come titolo all'esistenza, fu l'opportunismo politico che convinse Cesare più che la bontà del titolo.

(2) GIUSEPPE FLAVIO, *Antich. giud.* XIV, 10, 8: μόνους τούτους (giudei) οὐκ ἐκώλυσεν οὔτε χρήματα συνεισφέρειν οὔτε σύνδειπνα ποιεῖν. Su Giuseppe Flavio ha scritto recentemente HANS DREXLER in *Klio.* XIX (1924) *Unters. zu Josephus und zur Gesch. des Jüdischen Aufstandes;* cfr. poi le *Questioni Flaviane* dell'Ussani in « Riv. di fil. ed istruz. class., » v. 38 e 39.

(3) Non si può tacere su Cesare il pregevole studio di E. MEYER, *Caesars Monarchie und das Principat des Pompeius,* Stuttgart-Berlin 1919².

(4) Sui rapporti tra Roma e gli ebrei cfr. W. D. MORRISON, *Gli ebrei sotto la dominazione romana*; Torino, Bocca, 1911; J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain, leur condition juridique, économique et sociale,* Paris, Geuthner, 1914, (manca l'appendice critica per la morte dell'autore, ma è opera egualmente utile); SCHUERER, *Gesch. des Jüd. Volkes im Zeitalt. Jesu Chr.*⁴, Leipzig, 1901-1909; F. G. KENYON, *The Jews in Roman Egypt,* per la « Edimb. Review », vol. 242, n. 493; A. SCHLATTER, *Gesch. Israels von Alex. d. Gr. bis Hadrian*², Stuttgart, Calwer, 1925; H. J. BELL, *Jews and Christians in Egypt,* British Museum, 1924.

giudiziari. Il buon senso politico d'Augusto continuò a riconoscere i favori concessi da Cesare ed anche la persecuzione di Tiberio colla nota deportazione degli ebrei da Roma in Sardegna, [1] pare che sia stata una breve parentesi dovuta forse esclusivamente all'azione del ministro Seiano; e meno importa poi se ciò fosse per estensione di punizione per colpe di alcuni pochi od in virtù d'una riesumazione e recrudescenza di quello che alcuni han voluto ritenere il *vetus decretum* tertullianeo: [2] *separatim nemo habessit deos.* [3] Con Caio Caligola si ha una repressione locale del moto alessandrino e con Claudio una generale benevolenza limitata in seguito da ragioni di ordine pubblico per le turbolenze e gli inconvenienti che dicerie attribuivano all'azione di un certo *Chrestus.* [4] A prescindere da speciali agitazioni l'etnicità del giudaismo era libera ed ammessa. Il Cristianesimo, di cui appare nelle fonti romane notizia, sebbene inesatta, in Tacito a proposito di Claudio, era più pericoloso, più temibile dal punto di vista romano che non il giudaismo, perchè si presentava con programma ed aspirazioni universali nè poteva addurre, a giustificare particolari riguardi alla

(1) Cfr. TACITO, *Annales,* II, 85. In quanto a Tiberio potranno interessare: STAHR, *Tiberius: Leben, Regierung, Charakter,* Berlin, 1885; J. GENTILE, *L'imperatore Tiberio e la moderna critica storica,* Milano, 1887; IHNE, *Zur Threnrettung des Kaisers Tiberius,* Strassburg, 1892; DESSAU, o. c.

(2) *Apologetico,* 2. Cfr. sugli Apologeti in genere G. SCHMIDT, *Die Apologie der drei ersten Jahrh.,* Mainz, 1890; per i testi le note opere della *Patrologia* del MIGNE, il *Corpus* viennese ed il berlinese.

(3) CICERONE, *De legibus,* 11, 8.

(4) La denominazione *Chrestus* è un'altra *vexata quaestio.* Cfr. SCHILLER, *Ein Problem der Tacituserklärung,* in « Comment. philol. in hon. T. Momm. », Berlin, 1877, pag. 41 seg.; HARNACK, *Die Mission und Ausbr. d. Chr.*[2], I, 348; LOISY, *Les actes des apôtres,* Paris, 1920, passim; HOCHART, *Études au sujet de la persèc. des chrét. sous Néron,* Paris, 1885, pag. 45 seg.; 219 seg.; ARNALDI, *Le idee pol. mor. relig. di Tacito,* Roma, 1921, pag. 70 seg.; G. COSTA, o. c., 98 seg. — Per noi l'ipotesi d'una interpolazione non merita neppure considerazione; sta semplicemente il fatto che quando scriveva Tacito il cristianesimo non era molto noto negli strati più elevati della società romana, nelle sfere ufficiali, diremmo meglio.

sua esistenza, la rispondenza ad un particolare gruppo etnico o nazionale. Nell'impero romano il Cristianesimo apparve dapprima come fenomeno essenzialmente giudaico [1] e perciò non fu subito intesa la sua forza speciale ed il suo particolare valore che l'avrebbero certamente condotto a maggior conflitto coi principii direttivi dell'impero. Ora comincia a farsi strada fra gli studiosi [2] la convinzione che il Cristianesimo, anche dopo la sua differenziazione completa dal giudaismo per opera dello Stato romano, continuò ad essere trattato giuridicamente alla stessa stregua, cogli stessi principii informatori; riesce così possibile spiegare non poche situazioni e questioni giuridiche mantenute per troppo tempo oscure e confuse. I primi aderenti al Cristianesimo [3] erano stati effettivamente giudei della Palestina o della Diaspora; la prima e più intensa propaganda era fatta ovunque nelle sinagoghe; come distinguerli? Sorsero i contrasti fra le due confessioni religiose, ma lo Stato romano non era uso ad immischiarsi nelle beghe dottrinali d'altri culti ed anzi tutti li voleva possibilmente tollerare, disinteressandosi delle loro divergenze interne, restringendo il proprio intervento a determinati casi richiesti da ragioni di ordine publico o di morale, tanto più, ripetiamo, che nessuna religione aveva sinora preteso al dominio esclusivo degli spiriti. La nuova chiesa cristiana godette fin dalle origini delle libertà e dei privilegi ebraici come pure fu sottoposta agli stessi doveri, venen-

(1) La differenziazione fra gli stessi ebrei e cristiani si venne formando gradualmente.

(2) Cfr. G. COSTA, o. c. 110 seg.

(3) Per la storia del primitivo Cristianesimo cfr. FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, Regensburg, 1910; BIGG, *The Origins of Christianity*, Oxford, 1909; BATIFFOL, *L'église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909; A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1906² (traduz. in ital. del Marrucchi, Torino, 1906); KNOPF, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tübingen, 1905. Le fonti le citeremo singolarmente; una buona raccolta è nel PREUSCHEN, *Analecta*², Leipzig, 1909. I lavori del Bardenhewer, Duchesne, Monceaux sono sempre di utile consultazione per la parte letteraria.

dosi poi presto a trovare in condizione particolarmente difficile per il divieto di proselitismo e la mancanza di giustificazione etnico-nazionale. Furono gli ebrei ad occuparsi attivamente perchè divenisse nota la differenza coi cristiani, furono essi ad agitarsi e valersi d'ogni mezzo perchè lo Stato romano si facesse strumento del loro desiderio di vendetta e di sterminio contro la nuova setta. Ne abbiamo presto un'eco nelle vicende di Paolo di Tarso e forse in quelle del tanto discusso incendio neroniano. Assai tardi lo Stato romano giunge a capire la differenza tra cristiani ed ebrei e precisamente nell'età degli apologeti; ma pur essendo a varie riprese riluttante ad intervenire, qualche volta potè trovar opportuno colpire gli uni colla cooperazione degli altri, mentre il suo convincimento generale era tuttora negativo per quegli elementi tanto turbolenti, misteriosi, irreducibili. Gli *Acta martyrum* confermano la tradizione degli apologeti: lo Stato romano quando incominciò a distinguere i cristiani li avrebbe colpiti per il solo *nomen*. Sia pure, ma occorre chiarire che significhi *nomen*. Se noi intendiamo che il nome di cristiano designasse allo Stato romano quella particolare setta ebraica che non voleva rinunciare al proselitismo, abbiamo già anche del problema giuridico una migliore impostazione che ne può agevolare la soluzione. E dai provvedimenti di Tiberio contro gli Ebrei e tutti i successivi contro i cristiani non dimentichiamo che la legalità poteva essere nel campo penale discutibile o sovente precaria all'infuori dell'*arbitrium principis* (1) quando già da molto tempo si erano poste in non cale le antiche venerate leggi costituzionali ed istituti carissimi ai buoni Quiriti.

La tradizione cristiana pone il primo urto ufficiale tra

(1) Uno studio recente, assai accurato, di P. De Francisci, *Intorno alla massima princeps legibus solutus*, in « Bull. dell'Istit. di dir. rom., » anno XXXIV, fasc. 5-6, può essere utile complemento alle note opere generali del Mommsen, *Röm. Staatsrecht;* O. Th. Schulz, *Das Wesen des röm. Kaisertums der ersten 2 Jahrh.*, Paderborn, 1916; *Vom Prinzipat zum Dominat*, Paderborn, 1919.

Stato romano e Cristianesimo in occasione dell'incendio di Roma nel 64. (1) È assai opportuno tener presente la circostanza che Tacito rappresenta la fonte principale di questi eventi e ch'egli stesso ignorava la vera portata ed individualità del Cristianesimo e scriveva quasi mezzo secolo più tardi quando altre erano già le relazioni e gli atteggiamenti dello Stato. L'incendio del 64 che distrusse gran parte dell'antica Roma vecchia, irregolare, ingombra di catapecchie di legno, ebbe quasi certamente origine fortuita (2) così come, in altri tempi ed ambiente non meno discusso, quello di Mosca durante la campagna napoleonicà. L'entità dei danni e l'eccitazione dell'opinione pubblica favorirono il sorgere delle più varie dicerie, non ultima quella di una nuova colpa di Nerone, mentre d'altro canto resero urgente per parte dello Stato l'attuazione di provvedimenti intesi a ricostruire la città e sedare gli spiriti. Come sempre in occasione di calamità, il popolo romano si rivolse con particolare deferenza ad interrogare gli oracoli, a supplicare gli dèi, a riesaminare la propria posizione religiosa accagionando dei mali se stesso per scarso fervore religioso e gli innovatori tollerati, presenti, gl'introduttori di nuovi culti non riconosciuti. Gli ebrei avevano tutto da temere da un tale orientamento

(1) C'è tutta una letteratura in merito: C. PASCAL, *L'incendio di Roma ed i primi cristiani,* in « Fatti e leggende di Storia antica », Firenze, 1903, getta la responsabilità sui cristiani; E. CAIATI, *Una nuova ipotesi sull'incendio neroniano,* in « Riv. d'Italia », maggio 1916, incolpa i Pisoni; PROFUMO, *Le fonti ed i tempi dello incendio neroniano,* Roma, 1905, si richiama ad un *institutum* di Tiberio, riesumato da Nerone, secondo cui si sarebbero riuniti i tre delitti di sacrilegio, di lesa maestà ed immoralità, bastando l'uno di essi per essere colpito dalla stessa pena, e così si sarebbe fatto contro i cristiani dopo l'incendio. — Cfr. poi C. BARBAGALLO, *La catastrofe di Nerone,* Catania, Battiato, 1915; H. SCILLER, *Gesch. des röm. Kaiserreiches unter Nero,* Berlin, 1872; B. W. HENDERSON, *The Life and Principate of the emperor Nero,* London, 1903; KLETTE, *Die Christenkatastrofe unter Nero,* Tübingen, 1907.

(2) Anche TACITO, *Annales,* XV, 38 dice *forte an dolo principis incertum;* ed analogamente si esprime PLINIO il Vecchio, *Hist. nat.* XVIII, 4, mentre Svetonio, pur seguendo Tacito, sopprime l'incertezza e mantiene il dolum (*Nero,* 38).

dello spirito publico e può darsi che, edotti anche dall'esperienza fatta sotto Tiberio e forti di qualche influenza di cui godevano a Corte, abbiano cercato, per salvare se stessi, e realizzare una vendetta contro i cristiani, di mettere in cattiva luce costoro da cui non riuscivano a differenziarsi ufficialmente e nei quali vedevano un pericolo vitale per la loro tradizione ortodossa.

È una delle tesi preferite dalla tradizione cristiana questa dell'accusa ebraica (accanto all'altra dell'indipendenza dell'incendio dalla persecuzione già in atto contro i cristiani per il solo *nomen*) e si vuole addurre il fatto che il quartiere di Trastevere, abitato dagli Ebrei, rimase illeso, per cui essi stessi forse autori dell'incendio, se non almeno sostenitori, avrebbero voluto servirsene come di arma per colpire i cristiani. Agli antichi romani, come oggi a noi, non poteva però sfuggire il fatto naturalissimo della protezione offerta dal Tevere contro il propagarsi dell'incendio nel quartiere ebraico, senza ricorrere, sia pure nell'esaltazione del momento, ad altre ipotesi. Come potevano poi gli ebrei sperare di restare immuni da una campagna reazionaria contro una « chiesa » ch'era considerata tuttora una loro setta, *impulsore Chresto*, e per cui quindi tutti avrebbero sofferto? La posizione giudaica era delicatissima in un tempo in cui il Governo era tutt'altro che benevolo per le continue preoccupazioni che gli cagionavano le turbolenze [1] degli zelatori in Giudea, con ripercussioni varie altrove. Lo Stato non avrebbe potuto d'un subito discernere tra cristiani ed ebrei, anche con tutta l'eventuale cooperazione di costoro, e tanto meno la folla eccitata. I rapporti [2] colla Corte possono aver giovato agli ebrei singolarmente, od anche a gruppi, nel senso di risparmiarli di fronte alla generale reazione ed ai rigori di Nerone, proprio mentre invece l'interrogatorio di

[1] Eusebio, *H. E.*, III, 5; Epifanio, *Eres.*, XXIX, 7; Schuerer, o. c., pag. 560 seg.

[2] Gius. Flavio, *Antich. giud.*, XX, 8, 11.

qualcuno fra i primi cristiani arrestati, lieti di proclamare la loro fede sopra e contro tutto, la potenza di Dio contro la terrena, l'avvento del regno di Dio, dovette aggravare irrimediabilmente la posizione di questi. La misantropia ed il mistero di cui si circondavano, o per lo meno di cui erano imputati, cristiani ed ebrei, secondo la nota espressione tacitiana, *odium generis humani*, [1] dava facilmente adito a supposizioni dilettuose; erano elementi turbolenti, pericolosi e si poteva e doveva colpirli con qualsiasi pretesto, alla prima occasione. L'*ingens multitudo* è la giudaico-cristiana in genere. Senza connettere assolutamente i due eventi, l'incendio e le esecuzioni di cristiani, come causa ed effetto, è certo che l'ambiente psicologico creatosi in seguito all'incendio favorì l'attuazione di quello che Nerone poteva considerare un provvedimento d'ordine publico, per il bene publico, per la pace sociale e che poi, per il modo con cui fu eseguito, sembrò divenire, al dire di Tacito stesso, null'altro che sfogo di bestiale crudeltà. Sarà ancora Nerone che approfitterà dell'ambiente psicologico della congiura pisoniana per realizzare e giustificare, se così si può dire o ve n'era bisogno con tale uomo, suoi piani e vendette. Una legge speciale non era necessaria per colpire i turbolenti giudaicizzanti e giudei colle più energiche misure repressive per ragioni d'ordine publico; anche Tiberio, nello scacciarli da Roma, non fu iniziatore od esecutore di legge proscrivente la loro religione. A Tiberio proprio attribuirebbe Tertulliano l'iniziativa di voler far accettare dal Senato il Dio dei cristiani, egli che avrebbe perseguitato, a differenza dell'empio Nerone, gli ebrei e non i cristiani; e dimentica Tertulliano che, sia in un'età che nell'altra, i cristiani non erano distinti ancora dagli ebrei di fronte all'imperatore ed in secondo luogo che è prematuro parlare di cristiani a Roma durante il regno di Tiberio; infine che, se con Nerone furono prevalentemente cristiane le vittime, ciò dipese dall'essere essi soli contro il governo e

[1] TACITO, *Annales*, XV, 44.

contro gli ebrei, senza appoggi a Corte e propensi a sfidare la morte coll'affermazione, talora ostentazione, dei loro principii. La testimonianza di Tertulliano, considerato e citato sempre come fonte capitale da molti studiosi, trovasi appunto là (1) ov'ei prosegue attribuendo a Nerone un decreto contro il *nomen christianum*. Se anche volessimo sorvolare su tale circostanza, come dar vita ad un decreto neroniano come prima proclamata base giuridica contro il Cristianesimo, quando nè ci è rimasto alcun frammento nè è possibile congetturarlo dalle fonti, le quali affermano semplicemente che mise a morte parecchi cristiani, nè infine è necessario supporlo per una ricostruzione logica degli avvenimenti? Quale sanzione avrebbe poi comminato l'ipotetico decreto per il reato di cristianesimo, mentre non vediamo alcuna uniformità o criterio legale nelle esecuzioni ordinate da Nerone e dai successori, o meglio, non troviamo alcuna deroga alle misure solite applicate agli incendiari, ora, ed ai sediziosi in genere, ora ed in seguito? I fautori di un decreto anticristiano non ammettono relazione alcuna tra le repressioni e l'incendio, adducendo pure come argomentazione che, accanto alla pena del rogo, propria degl'incendiari, si hanno con Nerone altre svariate forme di supplizio più o meno regolamentari. Le quattro pene principali, di cui abbiamo notizia documentata, (2) furono la decapitazione, il rogo, la crocefissione, la esposizione alle fiere; precisamente pene usate contro i sediziosi e gl'incendiari come Nerone considerava i giudei-cristiani. Paolo di Tarso, cittadino romano, è decapitato regolarmente; per la gente di minor

(1) *Apolog.* 4, 4; 5, 2; *ad nat.* 1, 7. — Su Tertulliano cfr. WALTZING, *L'Apologétique de Tertullien*, Louvain, 1910; ADH. D'ALÈS., *La théologie de Tertullien*, Paris, 1903; A. MANCINI, *Per la tradiz. sull'Apologetico di Tertulliano*, in « Riv. di fil. ed istruz. class., IV (1926), pag. 87 seg.; le ediz. del Ramorino per la Soc. « Vita e pensiero » di Milano; e del Colombo per la Soc. Ed. Inter., Torino.

(2) TACITO, *Annales*, XV, 38-44; SVETONIO, *Nero;* EUSEBIO, *H. E.* II, 25.

conto il diritto penale romano [1] non era mai stato più tenero. Se poi vi furono inasprimenti e raffinatezze con cui Nerone facilmente accondiscese a blandire il mal gusto del popolaccio eccitato, ricordiamo che già dal Senato era passata all'imperatore [2] la facoltà di aumentare o diminuire le pene; ed infine, per i troppo formalisti e scrupolosi, il precedente di Tiberio per ripulire le carceri sopprimendo i detenuti dopo la morte di Seiano, tanto per non insistere solo sui metodi neroniani. [3] Non è possibile quindi definire e provare un reato di cristianesimo quando il Cristianesimo era ancora così poco noto; e come spiegare un così brusco e decisivo passaggio dai criteri tradizionali di tolleranza religiosa romana ad una assoluta intransigenza di carattere veramente dogmatico? sarebbe stata l'unica « divinazione » di Nerone, l'unico ottimo provvedimento dal punto di vista romano, degno di sopravvivere solo all'esecrazione dannata qui a tutti i suoi atti, proprio come vorrebbe Tertulliano? e perchè le fonti « romane » ci parlano di misfatti cristiani quasi a motivazione delle esecuzioni, a consistenza giuridica del reato, mentre in tutta la storia successiva delle persecuzioni e dei processi contro i cristiani (che pure la tradizione vorrebbe inspirati come base giuridica a questo decreto neroniano), proprio non si fa mai questione di reati comuni, di delitti? quando anzi l'istruttoria preliminare appena sospetta d'una loro possibilità, com'è il caso tipico

(1) Sul diritto penale romano cfr. MOMMSEN, *Röm. Strafrecht;* WALTER, *Histoire du droit criminel chez les Romains;* C. FERRINI, *Diritto penale Romano,* Milano, Hoepli; STRACHAN-DAVIDSON J., *Rom. Criminal Law,* 1912; RIVIÈRE, *Esquisse hist. de la lég. crim. des Romains;* LABOULAYE, *Essai sur les lois criminelles des Romains;* E. ALBERTARIO, *Le azioni penali* (Corso di dir. rom. 1914-1915), Pavia, Fusi. (È senza dubbio assai pregevole la produz. scientitica dell'Albertario, ma talora gli nuoce l'eccessiva preoccupazione di interpolazioni nelle fonti per opera del cristianesimo, dimenticando quanto può invece esser influenza stoica).

(2) Cfr. G. BOISSIER *La fin du pagan.*, 356 e le opere citate dello Schulz e Mommsen.

(3) SVETONIO, *Tib.*

del processo di Lione sotto il regno di Marco Aurelio, tutta la procedura viene infirmata ed il reato di cristianesimo passa in seconda linea, corre rischio di venire eluso. Lasciamo al caso, e non ai cristiani od a Nerone od ai Pisoni, la responsabilità dell'incendio di Roma; teniamo conto che sempre, a cose fatte, gli eventi vengono valutati e sfruttati dai singoli punti di vista. Pur ammettendo che qualche cristiano più acceso abbia espresso gioia della vendetta divina – l'incendio – contro il malgoverno di Nerone (benchè la palingenesi sembri ancora un concetto prematuro) e che gli ebrei abbiano cercato d'avere buon gioco contro i cristiani e far finalmente condannare Paolo, l'imperatore Nerone potè benissimo procedere, in relazione più o meno diretta coll'incendio, contro i cristiano-giudei per ragioni presunte d'ordine publico senza che si debba parlare nè di legge speciale nè di vera persecuzione contro la nuova religione per se stessa.

La dinastia dei Flavii [1] volle colpire a fondo il giudaismo quale manifestazione di nazionalismo di quel popolo che aveva richiesto tanti sforzi e tanto sangue per la sua sottomissione; così pure intese abbattere il predominio dell'aristocrazia annidata nel Senato e già invadente cogli ultimi rappresentanti di casa Claudia-Giulia ed avversa allo stabilirsi d'una ereditarietà dinastica. Di entrambe le tendenze, per carattere suo e peculiarità d'ambiente, fu esponente fierissimo Domiziano. Nel voler esigere con particolare rigore la tassa del didramma, il *fiscus Iudaicus*, quella che prima gli ebrei pagavano al tempio di Gerusalemme, ebbe modo di constatare che una setta ebraica, i cristiani, non intendeva sottoporvisi e che tutti poi evitavano di rendere a lui quegli onori semidivini cui ambiva; così colpì i

(1) Cfr. St. Gsell, *Essai sur le règne de l'empereur Domitien*, Paris, 1894; G. Corradi, *Domiziano*, in « *De Ruggiero*, Diz. epigr., » 2010 seg.; Gorres, *Das Christenthum unter Vespasianus*, in « *Zeitschrift für wiss. Theologie*, 1878; Linsenmayer, *Die Stellung d. flav. Kaiser*, München 1905.

ribelli al fisco e con loro parecchi aristocratici invisi e sospetti di connivenza. Il caso di Flavio Clemente e Domitilla è tra i più noti. (1) Negli ultimi anni di Domiziano, dopo il 93, imperando l'arbitrio e la delazione, non era difficile liberarsi da rivali e temuti nemici: ai cristiani, considerati setta giudaica, si faceva colpa di non pagare il didramma ed agli aristocratici d'essere filogiudei e nemici della religione ufficiale, atei, senza l'attenuante etnica. La politica era sempre la stessa, ma non aveva per fine la persecuzione del cristianesimo in sè in quanto che questo era tuttora giovanissimo e non differenziato dal giudaismo ad occhi estranei.

La distinzione ufficiale tra ebrei e cristiani si ha nel campo giuridico ed amministrativo con Nerva, quando, mentre manteneva ai Giudei l'obbligo di pagare il didramma al tempio di Giove capitolino, ne liberava i cristiani dichiarando che il provvedimento fiscale di Domiziano esteso a loro costituiva una ingiusta speculazione: *fisci calumnia sublata*. (2) La concessione di Nerva e lo spirito informatore della sua politica quale verrà poi continuato da Traiano non significano altro che una reazione equa ai metodi vessatori e troppo illegali di Domiziano, anche se la tradizione cristiana volle solo considerare con compiacimento la relativa mitezza di cui beneficiò. A rigore il cristianesimo, proprio per l'avvenuta differenziazione, anche esteriore, dal giudaismo, venne a trovarsi in una condizione assai più delicata e difficile di fronte allo Stato romano, tanto più che questo, se ignorava il dualismo chiesa-stato, così frequente altrove anche nell'antichità, aveva, coll'istituzione del culto imperiale,

(1) SVETONIO, *Domitianus*, 15; *Dione Cassio*, LXVII, 14; LIGHTFOOT, *S. Clement of Rome*², I, 34; TACITO, *Hist.* III, 65 seg.; EUSEBIO, *Cron.* ol. 218.

(2) Ce ne fanno fede alcune monete; cfr. COHEN, *Description hist. des médailles frappées sous l'empire romain*² I, 476, n. 83 seg. e *tav. XIX;* ed ora il lavoro dello SCHULZ (Otto Theod.), *Die Rechtstitel und Regierungsprogramme auf röm. Kaisermünzen, von Caesar bis Severus*, Paderborn, Schöningh, 1925.

stabilito un binomio politica-religione al quale assolutamente rifiutavansi d'aderire i cristiani. Abbiamo già accennato al programma politico-religioso di Augusto; aggiungasi l'assai significativa circostanza dell'introduzione del culto a Roma ed Augusto come manifestazione prima orientale e poi pacifica anche nell'Occidente e nella stessa capitale. Le documentazioni possibili attraverso *Acta martyrum* fededegni ci attestano appunto uno stato d'animo di particolare contrasto tra Impero e Cristianesimo a Pergamo in Asia minore ed a *Lugdunum* in Gallia dove il culto imperiale ebbe le prime e più propizie basi per diffondersi. (1) Il Cristianesimo non voleva nè poteva confondere tale culto col rispetto alle leggi ed alle autorità costituite. Date a Cesare ciò che è di Cesare ed a Dio ciò che è di Dio – stava scritto sulla loro bandiera, nè le tarde teorie del potere temporale della Chiesa offuscavano allora le menti occupate solo dalla *civitas dei*. – In Roma però era così antica la religiosità della coscienza politica per cui il nuovo culto imperiale non rappresentò che una opportuna determinazione esterna, concreta, tale tuttavia da eliminare ogni possibile tradizionale tolleranza nei riguardi della nuova religione orientale-giudaica che sola e prima non sapeva e non voleva aderire sinceramente, integralmente allo Stato. Il carattere sociale dell'idea cristiama manifestasi egualmente contrario alla tradizione romana ed il suo proselitismo non conosce limiti, poichè comprende egualmente egizi e galli, greci e romani. C'è un *periculum* dal punto di vista

(1) Sull'origine ed importanza di Lugdunum vedasi MOMMSEN, *Le provincie romane*, pag. 86 seg. e 101. È certo che il cristianesimo vi trovò molto accesa la questione religiosa e fu osteggiato, più che dal druidismo ormai affievolito, dal culto romano particolarmente diffidente e suscettibile appunto per la fiera lotta già sostenuta col culto druidico. In quanto a Pergamo fu la prima città della prov. d'Asia dove l'adulazione e la politica elevarono un tempio a Roma ed Augusto (Dione Cassio LI, 20) e fu a lungo l'unico centro del culto imperiale com'era Nicopoli per la Bitinia; essa consacrava l'unione dei provinciali a Roma e colla religione e gli spettacoli li legava all'Impero divenuto un dio visibile nella persona dell'imperatore.

romano e bisogna reagire. La società pagana, l'opinione pubblica è legata alle sue tradizioni e manifesta una spiccata avversione per la nuova dottrina così radicalmente innovatrice; la psicologia delle folle, specialmente fanatiche e turbolenti in periodi di calamità o gravi eventi nazionali, è fattore fondamentale per l'azione del Governo e dei magistrati che devono tenerne conto e ne subiscono l'influsso.

Gli ebrei erano già stati a più riprese oggetto dell'antipatia e del malumore delle folle; ed ora questa setta ebraica che si presentava con maggiore intransigenza ed invadenza riusciva a molti ancora più insopportabile. Che ciò si dovesse più alla forza della tradizione pagana che urlava il suo – *tolle impios!* – od all'azione sobillatrice dei ministri di culti minacciati od alle intemperanze della corrente millenaristica sconfessata dagli stessi capi, non è possibile affermare egualmente per le varie regioni e tempi: tutte le diverse cause contribuirono e delle principali accennate abbiamo non scarsi indizi anche negli *Acta martyrum*. È evidente però che quegli episodi di persecuzione, ristretti a pochi individui od a determinate regioni, in occasione di tumulti e sovreccitazione delle folle, possono avere una base giuridica assai semplice, poliziesca, d'ordine pubblico, entro i normali confini dell'*imperium* e dello *ius coërcitionis* dei magistrati. La posizione legale del cristianesimo nello Stato romano rimane anche nel secondo secolo, di massima, quella del giudaismo, coll'aggravante, per questa setta riconoscibile dal *nomen*, di un pericoloso proselitismo non ammesso dallo Stato. La questione assai controversa della base giuridica [1] delle persecuzioni

[1] È un altro dei temi più trattati e controversi; ricordiamo MOMMSEN, *Der Religionsfrevel nach röm. Recht*, in « Hist. Zeitschrift, » 1890, e *Christianity in the Roman Empire* in « The Expositor » 1890; LE BLANT, *Les persécuteurs et les martyrs*, Paris, 1893; ALLARD, *Histoire des persécutions*[3], Paris, 1903-1905, e *La situation légale des chrétiens pendant les deux premiers siècles*, in « Revue des questions histor., » 1896; CALLEWAERT, se n'occupa in alcuni articoli nella *Revue d'hist. ecclés.*, 1901-1902, 1911 e nella *Revue des quest. hist.*, 1903, 1904, 1907; GUÉRIN, *Étude sur le fondement juridique des persécutions*, nella « Nouv. revue

anteriori al terzo secolo deve in primo luogo tener conto delle accennate ragioni d'ordine pubblico cadenti sotto il normale *ius coërcitionis* e poi dell'evoluzione del diritto tradizionale che ha luogo durante l'impero. Tra le fonti di legge è anche l'imperatore e poi alcune antiche disposizioni vanno assumendo significazioni e portati nuovi. La nota teoria del Mommsen [1] per cui si sarebbe avuto promiscuamente l'applicazione dello *ius coërcitionis* e della *lex de maiestate*, può conservare un certo peso nel senso che le direttive emanate dal potere centrale, spontaneamente o su richiesta, potevano risentire dello spirito della *lex de maiestate*, pur restando poi innumerevoli casi nuovi, locali, saltuari entro i confini dell'*imperium* solito. Dopo la partecipazione imperiale all'Olimpo, la *maiestas divina* è estesa al sovrano; *crimen maiestatis* è ogni attentato allo Stato anche nella forma di rifiuto a riconoscere il culto imperiale, simbolo dell'unità statale. Il *deorum iniuriae diis curae* [2] poteva valere solo nell'età repubblicana, non più coll'estensione assunta dalla *maiestas*. Prima del terzo secolo l'imperatore che emana rescritti, direttive ai governatori o prefetti, circa il contegno da tenere coi cristiani, si attiene a tale spirito; ed anche dopo, col sorgere d'una legge vera e propria proibente il cristianesimo, non si farà che fissare più esplicitamente e definitivamente il principio religioso imperiale. Negli *Acta martyrum* delle varie epoche non è difficile scorgere una riprova di tale indirizzo. L'applicazione integrale della vecchia *lex de maiestate*

histor. de droit. franç. et étranger, » 1895; HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, in « Texte und Unt. », N. F. XIII, 4; KNELLER, *Die Märtyrer und das röm. Recht*, in « Stimmen aus Maria Laach, » 1898; LECLER, *Quelle semble avoir été la base juridique des persécutions pendant les premiers siècles de l'église*, in « Collationes Namurcenses, » 1907-1908; MARTAIN, *Le délit de christianisme*, nella « Revue Augustinienne », 1907. Non è possibile nè opportuno qui, come per analoghe questioni assai studiate e controverse, riferire una bibliografia completa.

[1] O. c. ed anche in *Gesamm. Schriften*, III, 3, 1907, p. 389-422.

[2] TACITO, *Annales*, I, 73.

non avrebbe dato luogo a quell'incertezza giuridica che è la nota fondamentale dei processi cristiani prima di Decio; neppure è compatibile con tale incertezza l'esistenza d'una nuova legge speciale, come Tertulliano vorrebbe far credere già esistente contro i cristiani. La famosa corrispondenza tra Plinio e Traiano, (1) considerata, non a torto, decisiva in argomento, attesta che, come non c'era una legge speciale per i cristiani, così non era possibile a giuristi e uomini di governo l'identificare tanto facilmente il reato cristiano con uno di quelli contemplati dalle vecchie leggi romane. Plinio conosce le leggi e le rispetta, sia nell'atto di volere spedire a Roma, al tribunale d'appello, gl'imputati dichiarati cittadini romani, sia nel reprimere la cocciutaggine in virtù del suo *imperium;* ma il *vetus decretum* di Tertulliano, Plinio non lo conosce perchè non esiste. (2) Traiano risponde (3) con direttive pratiche anche su questioni procedurali quali la denunzia e la prova; ma non si fa parola di legge, salvo che questo stesso rescritto aveva per i governatori

(1) PLINIO, *Epist.*, X, 96-97; DELAUNAY, *Étude sur la lettre de Pline à Traian, in* « C. R. de l'Acad. des Inscr., » 1879; DUPUY, *Étude sur les lettres de Pline et de Traian relatives aux chrétiens de Bitynie,* negli « Annales de la fac. des lettres de Bordeaux, » 1880; ARNOLD, *Studien zur Gesch. der plinianischen Christenverfolgung,* Königsberg, 1887; WILDE, *De C. Plinii Caecilii Secundi et imp. Traiani epistolis mutuis disputatio,* Lugd. Bat., 1889; VARIOT, *De Plinio juniore et imperatore Traiano apud Christianos,* Paris, 1890; G. BOISSIER, *La lettre de Pline au sujet des premiers Chrétiens,* in « Revue d'archéologie », 1876; PULCIANO, *Il dir. priv. rom. nell'Epist. di Plinio il Giovane,* 1914.

(2) *Cognitionibus de christianis interfui nunquam: ideo nescio quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri; nec mediocriter haesitavi sitne aliquod discrimen aetatum an.....; neque enim dubitabam, qualecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. Fuerunt alii similis amentiae quos, quia cives romani erant, adnotavi in urbem remittendos.*

(3) *Neque enim in universum aliquid..... constitui potest. Conquirendi non sunt: si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando diis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex poenitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli nullo crimine locum habere debent, nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est.*

valore di legge. Molto esplicito il rescritto non è proprio sulla questione essenziale della illeicità del cristianesimo. Sembrerebbe quasi, da un certo punto di vista, che si possa essere cristiani, purchè non vengano invocati, in opposizione, provvedimenti dalla popolazione denunciante e tumultuante secondo il caso che sarà appunto il più comune. Lo Stato romano continua in certo modo la sua politica religiosa tradizionale intervenendo quando le *superstitiones* turbano l'ordine pubblico o menomano il prestigio del culto nazionale, ch'è istituzione di governo. Nelle provincie come in Italia si finisce così per creare dopo Traiano una tradizione giuridica per cui almeno sanno come contenersi i magistrati, entro, sempre, alcuni naturali loro limiti d'elasticità. Le incerte e scarsissime notizie su Ignazio d'Antiochia (1) e Clemente romano (2) non ci permettono di conoscere per ora meglio gli effetti immediati delle direttive di Traiano, sebbene, dal poco che ci è noto, trapeli sempre quel contegno ostile, irrequieto delle folle anticristiane. Il rescritto di Adriano a Minucio Fundano (3) vuole quasi segnare il passo nei processi contro il cristianesimo dichiarando che si debba ricercare, non il *crimen nominis*, ma il *crimen cohaerens nomini:*

(1) Poche informazioni sono tratte quasi esclusivamente dall'epistolario dello stesso Ignazio per la parte ritenuta autentica; troppo tardive le cosidette relazioni del *Martyrium Colbertinum* (sec. IV-V), *Martyrium Vaticanum* (sec. V) e il rifacimento di Simone Metafraste (sec. X). Leggasi LIGHTFOOT, *S. Ignatius, S. Polycarp.*², II, 477-588 e FUNCK, *Patres apostolici*², II, 218-287.

(2) GEROLAMO, *Apol. adv. libr. Ruf.*, II, 17; EUSEBIO, *Stor. Eccles.*, III, 34; V, 6; *Cron.* ol. 220; LIGHTFOOT, *S. Clement of Rome*², London, 1890; HARNACK, *Gesch. der altchrist. Liter.*, I, 212 seg., 777 seg.

(3) GIUSTINO, I *Apol.*, 68 ed *Eusebio, Storia eccles.*, IV, 9... οὐ δοκεῖ οὖν μοι τὸ πρᾶγμα ἀζήτητον καταλιπεῖν, ἵνα μήτε οἱ ἄνθρωποι ταράττωνται καὶ τοῖς συκοφάνταις χορηγία κακουργίας παρασχεθῇ. ἄν οὖν σαφῶς εἰς ταύτην τὴν ἀξίωσιν οἱ ἐπαρχιῶται δύνωνται διϊσχυρίζεσθαι κατὰ τῶν Χριστιανῶν, ὡς καὶ πρὸ βήματος ἀποκρίνεσθαι, ἐπὶ τοῦτο μόνον τραπῶσιν, ἀλλ' οὐκ ἀξιώσεσιν οὐδὲ μόναις βοαῖς. πολλῷ γὰρ μᾶλλον προσῆκεν, εἴ τις κατηγορεῖν βούλοιτο, τοῦτό σε διαγινώσκειν. εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσίν τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας οὕτως διόριζε κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος· ὡς μὰ τὸν Ἡρακλέα, εἴ τις συκοφαντίας χάριν τοῦτο προτείνοι, διυλάμβανε ὑπὲρ τῆς δεινότητος καὶ

evidentemenle non esisteva una legge contro i cristiani come tali. Il *crimen cohaerens nomini* poteva risultare, senza limitarci a supporre reati comuni esistenti solo nella fantasia delle folle, dal contegno degli arrestati nel processo col rifiuto di sacrificare agli dèi ed al genio imperiale, coll'esprimere affermazioni apertamente offensive per la maestà imperiale e palesarsi avversi alle istituzioni ed alle patrie tradizioni. Si può tener presente una breve notizia riferitaci da Sparziano (Hadrianus 18-4): *maiestatis crimina non admisit;* e, mettendola in relazione col rescritto a Minucio Fundano, constatare come il contegno imperiale verso i cristiani e verso i rei di lesa maestà fosse determinato da un criterio comune. La lettera dell'imperatore Antonino Pio al « comune d'Asia » nulla aggiungerebbe [1] alle disposizioni ed ai principii d'Adriano, qualora essa reggesse alla critica; ma i processi di Policarpo a Smirne e di Tolomeo e Lucio a Roma ci compensano in parte di quanto vorremmo conoscere, benchè in punti per noi essenziali siano talora lacunose queste stesse relazioni. Il processo di Policarpo ha un palese riferimento al *crimen maiestatis* nella sua significazione dell'età imperiale: ὄμοσον τὴν Καίσαρος τύχην, dice il proconsole e poi minaccia la condanna nel caso che Policarpo non sappia approfittare della preventiva *indulgentia* concessa dall'imperatore a chi sacrifica, ἐὰν μὴ μετανοήσῃς. Si ha quindi una conferma, dopo

φρόντιζε, ὅπως ἂν ἐκδικήσεις. Per la letteratura: WADDINGTON, *Fastes des provinces asiatiques*, Paris, 1872, pag. 197 seg.; C. CALLEWAERT, *Le rescrit d'Hadrien à Minucius Fundanus*, in « Revue d'hist. et littér. relig., » 1903, pag. 152 seg.; MECKLIN, *Hadrians Reskript an Minucius Fundanus*, Leipzig, 1899; PREUSCHEN, *Analecta*[2], I, pag. 15 segg.; GREGOROVIUS, *Der Kaiser Hadrian*[3], Stuttgart, 1884; DUERR, *Die Reisen des Kaisers Hadrian*, Wien, 1881; WEBER, *Unters. zur Gesch. d. K. Hadrianus*, Leipzig, 1909; O. TH. SCHULZ, *Leben des Kaisers Hadrian*, Leipzig, 1904.

(1) EUSEBIO, *Storia eccles.*, IV, 13; IV, 26, 10; GIUSTINO, *Apol.* I, appendice. Non ci convince il tentativo dell'Harnack di far credere che la lettera di Antonino sia soltanto riportata fuori posto (*Das Edict des Antoninus Pius* in « Texte und Unters. » XIII, 1895, 4). Su Antonino cfr. O. TH. SCHULZ, *Das Kaiserhaus der Antonine und der letzte Hist. Roms*, Leipzig, 1907.

aver tenuto in debita considerazione l'evoluzione legislativa dell'impero e le variazioni suscettibili nell'applicazione in singoli luoghi e tempi, che furono gli imperatori, nella nuova concezione della loro *maiestas*, a trattare il cristianesimo, appena noto e differenziato, secondo lo spirito della *lex de maiestate*, ma colla novità della *poenitentia* e *venia* preventivamente concesse a chi sacrificasse; novità evidentemente naturale e politica. (1) Nè sola *coërcitio* quindi nè la integrale *lex de maiestate*, ma soluzione nuova che finirà per stilizzarsi in apposita ed esplicita legge da Decio in poi.

La filosofia stoica di Marco Aurelio non doveva riuscire ai cristiani meno fatale dell'arbitrio d'un Nerone o Domiziano; e, nella polemica che durante il suo regno si svolge tra gli apologeti cristiani e la vecchia filosofia, egli appare fiero assertore della tradizione romana. (2) Col cristianesimo

(1) Il suggerimento d'una possibile transazione mediante la *poenitentia et venia*, è dato dallo stesso Plinio nella chiusa della sua famosa lettera: « ex quo facile est opinari quae turba hominum emendari possit, *si sit poenitentiae locus.* » E Tertulliano, sebbene sia più avvocato che giurista, ci dà proprio notizia di un accostamento del reato cristiano alla lesa maestà ed al sacrilegio in senso lato di irreligiosità secondo la definizione ulpianea (*Digesto*, 48, 4, 1): *proximus sacrilegio crimen est quod maiestatis dicitur.* Dice infatti TERTULLIANO (*Apologetico* 10, 1): *sacrilegii et maiestatis rei convenimur; summa haec causa immo tota est;* e poi (*Ad Scap.* 2) *sic et circa maiestatem imperatoris infamamur.* Le pene tradizionali usate in tali casi figurano di preferenza proprio per i cristiani. PAOLO, *Sent.*, V, 29, 1; *his antea in perpetuum aqua et igni interdicebatur, nunc vero humiliores bestiis obiciuntur vel vivi exuruntur, honestiores capite puniuntur.* — Non può infirmare la nostra tesi il fatto ricordato talora dalla tradizione agiografica, che cioè fossero trattenuti ancora in carcere i lapsi; bisognerebbe dimostrare che non vi furono complicazioni d'altri capi d'accusa e che non fu talvolta ripiego per ottenere l'abiura da tutti. Il principio della *poenitentia et venia* resta fondamentale; tra gli studiosi si sono in parte avvicinati alla nostra teoria il CONRAT, (*Die Christenverfolgungen in röm. Reiche vom Standpunkte des Juristen*, Leipzig, 1897), il Le Blant, o. c., il Neumann, o. c., C. Ferrini o. c., mentre G. Costa, per esempio, si formalizza tuttora sul *nomen* (o. c., p. 92).

(2) U. MORICCA, *Marco Aurelio*, i *Ricordi*, Torino, Chiantore, 1923; RENAN, *Marc-Aurèle*, Paris, 1882 (opera in parte antiquata, ma ancora di utile consultazione); TALAMO, *Le origini del cristianesimo ed il pensiero stoico.* Roma, 1902[3]; ALSTON, *Stoic and Christian in the second cen-*

però assume di massima l'atteggiamento di Traiano, integrato praticamente dai provvedimenti da lui presi, per ragioni d'ordine publico (e, diremmo, di quella pace spirituale tanto cara alla sua dottrina) contro le nuove *superstitiones... ex quibus animi hominum moveantur*. Il legato di *Lugdunum*, che si sforzava a cercare nei cristiani portati al suo tribunale il *crimen cohaerens nomini* inteso nel senso più comune, quando consulta l'imperatore per prevenire la *provocatio* eventuale di Attalo, *civis romanus*, e sull'indirizzo generale della causa, riceve risposta di colpire senz'altro i cristiani confessi. (1) Per il solo *nomen?* no, perchè vi erano turbolenze per la presenza di cristiani e si ricadeva nella disposizione generale: *qui novas sectas vel ratione incognitas religiones inducunt ex quibus animi hominum moveantur honestiores deportantur humiliores capite puniuntur*. (2) Potremmo solo fare questione di cronologia tra il processo di Lione e la disposizione generale di Marco Aurelio, per la quale però ulteriori determinazioni cronologiche sfuggono; e nel caso sembrerebbe a noi anteriore il processo per l'incertezza del legato e la sua interpellanza. In Roma il prefetto Giunio Rustico non ha uguale titubanza nel condannare Giustino forse appunto per la chiara applicazione, del principio fissato dall'imperatore, proprio contro uno dei capi della nuova dottrina; nè c'è bisogno di supporre un consulto omesso negli atti. (3) La tradizione dei cristiani soldati nelle legioni

tury, London, 1906; AUBÉ, *La polémique païenne à la fin du II siècle*, Paris, 1878²; TRANNOY, *Marc-Aurèle. Pensées*, Paris, Soc. d'éd. Les Belles Lettres, 1925.

(1) Ἐπιστείλαντος γὰρ τοῦ Καίσαρος τοὺς μὲν (i cristiani confessi) ἀποτυμπανισθῆναι, εἰ δέ τινες ἀρνοῖντο, τούτους ἀπολυθῆναι. Lettera della chiesa di Lugdunum, 47.

(2) PAOLO, *Sent.*, V, 21, 2; poi MODESTINO, *Dig.* XLVIII, 19, 30: « Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrentur, divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit.

(3) PIO FRANCHI DE' CAVALIERI, *Gli Atti di S. Giustino*, in « Studi e Testi », VIII (1902); e poi il testo e bibliografia in R. KNOPF, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen, 1913, pag. 16-19.

di Marco Aurelio, connessa coll'episodio del temporale ritenuto miracoloso durante la campagna contro i Quadi, indicherebbe che la possibilità di vita continuava per i cristiani anche in questi tempi, purchè non turbassero le coscienze altrui, non provocassero tumulti, nè cadessero apertamente in contrasto colle più elementari esigenze politico-religiose dell'impero. (1) Sin dallo spirito del rescritto di Traiano era implicita una limitata tolleranza dei cristiani; con Settimio Severo il diritto di vita è esplicitamente riconosciuto ai cristiani ed ai giudei purchè rinuncino al proselitismo: *Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem de christianis sanxit.* (2) La riserva verrà tolta solo nel quarto secolo; ma al proselitismo non possono rinunziare i cristiani e l'Impero ritornerà perciò presto sulla sua decisione. Settimio Severo, da buon soldato e con senso pratico, era stato assai liberale verso le associazioni in genere e poi disposto, in seguito a sopraluogo in Palestina ed esauriente inchiesta, a tollerare le varie confessioni religiose in lotta laggiù ed altrove; col proselitismo intendeva eliminare il reciproco attrito.

Un altro soldato e non meno deciso restauratore delle fortune di Roma, Decio, (3) constatata forse l'impossibilità

(1) Luca De Regibus, *Milizia e Cristianesimo nell'Impero romano*, in « Didaskaleion », N. S. maggio-agosto 1924.

(2) Sparziano, *Severus*, 16, 9; 17, 1. Il riconoscimento dei cristiani come corporazione funeraticia non ci sembra neppur più una tesi sostenibile; altra, lo dicemmo, è per noi la posizione giuridica.

(3) Fu relativamente breve di durata il governo di Decio, ma la nobiltà dei suoi intenti e la serietà dei propositi sono ancora oggi oggetto d'amorosa indagine da parte degli studiosi. Se ne occuparono Aubé, *L'église et l'État dans la seconde moitié du III siècle*, Paris, 1886², p. 15 seg.; Allard, o. c. passim; Gregg, *The Decian Persecution*, London, 1897; Schoenaich, *Die Christenverfolgung unter Kaiser Decius*, in « Progr. Jauer, » 1907; Bihlmeyer, *Die Christenverfolgung des Kaisers Decius*, in « Theol. Quartalschrift, » 1910; Luca De Regibus, *Decio e la crisi dell'impero romano nel terzo secolo*, in « Didaskaleion », settembre-dicembre 1925; Harnack, in *Theol. Literaturzeitung*, 1894; Méautis, *L'introduction du christianisme en Egypte*, in « Revue de théol. et de fil. de Lausanne, » juillet-oct. 1921; Salisbury and Mattingly, *The reign of*

di ottenere dai cristiani la rinunzia del proselitismo, segnò una fase nuova, la decisiva, impostando nettamente il problema dal punto di vista romana: sacrificare agli dèi, simboli e tutori dello Stato (e la maestà imperiale vi si comprendeva); a prescindere da ciò, vivessero liberamente tutte le *superstitiones* nel cui merito egli non intendeva entrare. Il sacrificare agli dèi dello Stato romano (ai quali, ripetiamo, erano ormai equiparati gli imperatori) è il tema predominante di tutti i processi cristiani; ma prima di Decio tale atto di culto aveva quasi il valore d'un alibi, come negazione della presunta qualità cristiana (e nelle conseguenze poi capace di fruttare sempre, prima e poi, la *poenitentia et venia*); ora e dopo Decio il sacrificare ha giuridicamente un valore positivo per dimostrare d'esser buoni cittadini. L'apparenza è la stessa, la sostanza no, almeno per lo Stato. Decio ordina il sacrificio a tutti, con determinate modalità e garanzie, rilasciando un *libellus* di lealismo civico, ambito da greci come da romani, dai miscredenti come dai sacerdoti delle più varie religioni e da molti elementi deboli fra cristiani desiderosi, preoccupati di conciliare la propria coscienza religiosa collo spirito di conservazione. Il provvedimento, universale nell'impero, colpisce in realtà i soli cristiani che non ritengono di poter ottemperare alla nuova legge perchè richiede atto di idolatria; ora sì che si può dire *Christianos esse non licet*. C'è una legge tassativa, il reato e la pena sono specificati. Non si indaga sul contenuto dottrinale del cristianesimo: si sa che il cristianesimo non fa la prescritta professione di lealismo civico e lo si colpisce colla morte. La persecuzione di Decio è oggi fortunamente più nota perchè alle lettere di Cipriano ed agli *Acta martyrum* si sono aggiunti parecchi *libelli* originali restituitici dai papiri egiziani; la lettura dei 41 pubblicati con un buon studio introduttivo

Traian Decius, in « Journal of Roman Studies » XIV, (1924); KNIPFING, *The libelli of the Decian persecution*, in « Harvard, theol. Review » XVI (1923) pag. 345 seg.

dallo Knipfing (1) ci conferma che la legge non era diretta sin da principio nominativamente contro il cristianesimo, ma che in pratica proprio i cristiani soltanto non potevano presentarsi alle commissioni sacrificali e dichiarare di voler sacrificare ora come in passato, far seguire l'atto alla dichiarazione e richiedere, colla firma dei garanti, il *libellus*. — La richiesta ufficiale di lealismo civico poneva definitivamente i cristiani colle spalle al muro: la lotta era ai ferri corti. La crisi religiosa della politica imperiale si avviava alla soluzione decisiva, riservata al secolo quarto, tra sincretismo monoteistico o politeismo, tra il culto di Giove o del Sole, tra paganesimo o cristianesimo.

L'applicazione più o meno rigorosa della legge da Decio a Costantino dipese dalla varia concezione che i vari successori di Decio ebbero del programma politico-religioso in armonia colle necessità dei tempi e le possibilità personali. Valeriano vorrà colpire l'organizzazione nei suoi capi tendendo a lasciare in pace direttamente i gregari. (2) Era la norma classica del diritto romano per i delitti commessi da una moltitudine: per ragioni politiche e di convenienza i romani preferivano decimare (3) talvolta, e più sovente abbat-

(1) La raccolta di libelli dello Knipfing è la più completa, sì che restano superate le note pubblicazioni del KREBS (*Aegyptische Urkunden aus den Koeniglichen Museen zu Berlin*, n. 287), KREBS-HARNACK (*Sitzungsber. der Berl. Akad.*, 1893, 1007-1014), WESSELY (*Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus*), PIO FRANCHI DE' CAVALIERI (*Nuovo Bull. di arch. crist.*, I, 68), MEYER, (*Die libelli aus der Dec. Christ.*, 1910), FOUCARD, MASSABIEAU ed ancora FRANCHI in *Studi e Testi*, 22. Fu la squisita cortesia del prof. G. De Sanctis che facilitò a noi la conoscenza diretta del lavoro dello Knipfing di cui non avevamo ancora potuto prendere visione, scrivendo in « Didaskaleion » III (1925).

(2) Le vicende di Cipriano ci lasciano un ricordo assai interessante per ciò che fu la persecuzione di Valeriano. Un primo editto prescriveva l'esilio ed un secondo la morte a vescovi, preti e diaconi. Cfr. HEALY, *The Valerian Persecution*, Boston, 1905; PIO FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Studi* e *Testi* 3, a proposito della passio di Mariano e Giacobbe, e poi in *Röm. Quartalschrift*, 14 (1900) pag. 161 seg. per l'uso della tortura nella persecuzione di Valeriano.

(3) LIVIO, II, 59; XXVIII, 29; TACITO, *Annales*, I, 30; XIV, 43. Il principio è quale risulta anche da VEGEZIO (*de re milit.*, III, 4), da FRONTINO, *Strat.*, IV, 1, 34-37; CICERONE, *pro Clu.*, 2.

tere i caporioni, i sobillatori veri o presunti, chè la folla si lascia sempre trascinare: *nunquam ad contumaciam pari consensu multitudo prorumpit, sed incitantur a paucis: rectius est more maiorum in auctores criminum vindicare, ut ad omnes metus, ad paucos poena perveniat.* (1) — Con Diocleziano si farà l'ultimo grandioso tentativo per soffocare l'irreducibile setta incominciando da una epurazione dell'esercito ch'era e che doveva essere base del nuovo assolutismo; poi si volle la distruzione del culto (templi, libri, arredi sacri), e di nuovo il sacrificio di lealismo prima dai capi e poi da tutti i cristiani. (2) Fu veramente la più grande prova del fuoco che preparò il trionfo del cristianesimo.

Nel secolo quarto l'Impero romano riesaminava la propria posizione di fronte alla nuova religione così prodigiosamente vitale e feconda: Costantino (3) accetta nella Croce anzichè in Giove o nel Sole il simbolo unificatore dello Stato.

(1) VEGEZIO, l. c.

(2) ALLARD, *La persécution de Dioclétien*, Paris, 1908³; MASON, *The Persecution of Diocletian*, Cambridge, 1876; BERNHARDT, *Diokletian in sein Verhältnis gegen die Christen*, 1862; HUNZIKER in « Untersuch. zur röm. Kaisergesch. del Büdinger », II; KRÜGER, in « Preuss. Jahrb. » 1889; GÖERRES in « Zeitschrift für wiss. Theol. » 1890, ed in « Jahrb. f. prot. Theol., 1891; BELSER in « Tübing. Univers. Schriften, » 1890-1891; G. COSTA, *L'imperatore dalmata: C. Valerio Diocleziano*, Roma, Pasqualucci, 1912.

(3) HUELLE, *Die Toleranzerlasse d. röm. Kaiser für das Christentum;* BIHLMEYER in « Theol. Quartalschrift » 1912, pag. 411-427; 527-589; AUFHAUSER, *Konstantins Kreuzvision*, Bonn, 1912; SEEK, *Das sogenannte Edikt von Mailand* in « Zeitschrift für Kirchengesch. » 1891, e poi in « Gesch. des Untergangs der ant. Welt, » I² 495; CRIVELLUCCI, *L'editto di Milano*, in « Studi storici, » 1892, pag. 239 seg.; GOERRES, *Das Edikt von Mailand*, in « Zeit. für Wiss. Theol., » 1892, pag. 239 seg.; DE BACCI VENUTI, *Dalla grande persecuzione alla vittoria del cristianesimo*, Milano, 1913; BURCKHARDT, *Die Zeit Konstantins des Grossen*, Leipzig, 1880; KEIM, *Der Uebertritt Konstantins des Grossen*, Zürich, 1862; SCHWARTZ, *Kaiser Constantin und die christl. Kirche*, Leipzig, 1913; G. COSTA, *La politica religiosa di Costantino il Grande* in « Rassegna Contemporanea, » 1913, pag. 903 seg.; DOELGER, *Konstantin d. Gr. und seine Zeit*, Freiburg, 1913; KOCH, *Konstantin d. G. und das Christentum*, München, 1913; PIO FRANCHI DE' CAVALIERI, *Il labaro descritto da Eusebio*, in « Studi romani » 1913, pag. 160 seg.; per tacere di tanti altri lavori, del

II.

I CRISTIANI DAVANTI AI TRIBUNALI ROMANI.

La storia del pensiero cristiano dalla prima semplice formulazione dei pescatori di Galilea, dalla prima esposizione nei Sinottici sino alla fissazione dei dogmi attraverso l'attività feconda e battagliera degli apologeti e l'acume dialettico dei Padri della Chiesa è senza dubbio ricca di fascino e di gloria così come l'abile tentativo dei Dottori che vollero inquadrare filosoficamente la dottrina e le verità per superare il dualismo fede-ragione; ma noi preferiamo qui non addentrarci nell'analisi attraente e scabrosa per continuare a seguire le vicende solo degli uomini che da quel pensiero furono animati sino al sacrificio di se stessi. Essi rappresentano il conflitto tra l'idea nuova e la vecchia legge; il loro sangue, sempre purissimo come quello d'ogni martire, è il tributo logico per il trionfo della nuova fede. Colpiti, stigmatizzati quali cattivi cittadini, ribelli alle leggi e pericolosi allo Stato, essi raggiungono gli onori degli altari. Noi possiamo anche rendere omaggio all'aureola del martirio, ma sarebbe ingiusto e gretto il misconoscere nello Stato romano il diritto di colpire. I singoli processi e le conseguenti esecuzioni non sono che episodi, generalmente circoscritti nello spazio e nel tempo, della secolare lotta tra Impero romano e Cristianesimo, di quell'unico, continuo dramma; nè per noi merita conto trattenerci sul novero, caro a certa tradizione, delle cosidette dieci persecuzioni. Gli *Acta martyrum* potrebbero fornirci la più genuina documentazione di tali episodi significativi, ma dovrebbero in primo

Brieger, Görres, Monod, Flasch, Seuffert, Jenco, non ometteremo le *Letture Costantiniane,* Roma, Desclée, 1914, promosse dal Cons. Super. e dal Comitato rom. per i festegg. costant. del XVI centenario della proclamaz. della pace della Chiesa.

luogo essere essi stessi genuini, ossia compilati da processi verbali ufficiali, di cui era possibile prendere visione, o dai testimoni oculari; mentre, tra la faragginosa produzione, una minoranza relativamente esigua risponde a tali requisiti [1] e l'acume dei critici ha largo campo d'esercitarsi a sceverare l'attendibile o meno. Dall'agiografia come dall'apologetica sorge concorde la voce cristiana invocante l'autonomia della propria fede, esaltata e proclamata superiore a tutto ed a tutti; ciò è naturale, non poteva essere altrimenti; ma occorre la miopia e la povertà di spirito di certi profanatori di Klio per non comprendere come fosse altrettanto logico l'inflessibile rigore dei magistrati ed incontaminato lo spirito giuridico di Roma.

Invocare la libertà di coscienza, di pensiero nello sfondo grigio dell'età antica, a così tanti secoli di distanza dall'editto di Nantes, dalle paci di Westfalia, dalle leggi civili dell'età nostra, è assurdo anacronismo come incomprensione del diritto romano, negazione del concetto statale allora esclusivista il ritenere illegale lo Stato che colpiva gli innovatori. Il diritto è l'espressione dei popoli e del loro ambiente storico; con loro e per loro si evolve; ma non c'è un diritto giusto od ingiusto: c'è l'errore di chi ignora le leggi storiche ed attribuisce ad un'età i criteri d'un'altra. [2] Forse

[1] Per orientarsi in questo campo assai intricato vedansi H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905; DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, Paris, 1886-1892; DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta Martyrum romains*, Paris, 1900-1910; un continuo contributo alla critica agiografica è dato dagli *Analecta Bollandiana* (Bruxelles, 1882 seg.), dai *Texte und Untersuchungen* zur Geschichte der altchristhichen Literatur (Leipzig, 1882 seg.), dai *Texts and studies*, contributions to biblical and patristic literature (Cambridge, 1891 seg.), dagli *Studi e Testi* di Pio Franchi de' Cavalieri (Roma, 1900 seg.), dal *Didaskaleion* (Torino, 1913 seg.). — Tra le collezioni di *Acta martyrum* più utili e serie ricorderemo GEBHARDT, *Ausgewählte Märtyrerakten* nella seconda edizione di Tübingen, 1913, con buon apparato critico e bibliografico per quanto insufficiente.

[2] Il RAMBAUD *(Le droit criminel romain dans les Actes des Martyrs*, Lyon-Paris, 1907[2]) è fra quelli che non sanno liberarsi da una pericolosa ristrettezza di vedute e voglion ad ogni costo colpire Roma ed il suo diritto ritenuto non equo.

che la legge del periodo romano-cristiano fu più tollerante verso le confessioni esterne, fu più ossequente alla libertà o più giusta quando faceva chiudere le ultime scuole d'Atene? o quando armava il carnefice in nome di Dio contro i dissidenti? Abbattere Salvio Giuliano o degnare della propria benevolenza Ulpiano, l'uno coinvolto nel processo di Felicita, l'altro ritenuto inspiratore della tolleranza di Severo, è perfettamente ingenuo dal punto di vista storico-giuridico, è ingiusto del pari per i due luminari del diritto romano. Quali che fossero poi i principi penali della giurisprudenza romana noi non possiamo che esaminare se la procedura fu o meno adeguata a tali principii: noi non dobbiamo applicare al diritto penale di venti secoli or sono i criteri informativi delle evolute dottrine moderne: se oggi si tende a salvare la società, ad epurarla e redimere i colpevoli, allora non poteva aver luogo che la repressione. La pena per i romani era un correttivo sociale, *arcendis sceleribus exemplum* e durante l'impero il concetto informativo è quello della pubblica disciplina o della militaris disciplina: *vigor publicae disciplinae postulat,* [1] *militari disciplina indiget.* [2] Altri criteri non esistevano. — I preconcetti base pregiudicano ogni indagine; ecco perchè li vogliamo proscritti questi nuovi idoli baconiani.

La visione complessiva dei rapporti fra Stato romano e cristianesimo ci permette già di individuare la procedura che doveva condurre i seguaci di Cristo innanzi ai tribunali dell'impero. Un criterio generale rispondente ad una presunta necessità sociale animava i poteri statali: come sempre, nel diritto antico e nel moderno, i reati che ledono un interesse collettivo vengono perseguiti d'ufficio. Nell'incertezza delle espressioni e nella scarsità delle documentazioni fededegne degli *Acta martyrum*, occorre ricostruire distinguendo in primo luogo le varie epoche e le regioni, i cui ambienti

(1) PAOLO, *Sent.*, 5, 1, 6; 5, 6, 15.
(2) VAL. MAX. II, 7, 14.

particolari ebbero tanta preponderanza. In periodi di persecuzioni vere e proprie (e quindi con Decio o Valeriano o Diocleziano, nè mai secondo le dieci delle tradizioni), dovendosi applicare un decreto del potere centrale, i magistrati competenti assumevano una funzione attiva, iniziavano accertamenti e processi. All'infuori di tali casi non si avevano che circoscritte manifestazioni di fanatismo delle folle, per cui il provvedimento strappato, con più o meno consentimento spirituale, s'imponeva come necessità d'ordine; oppure l'iniziativa processuale ricadeva sugli stessi che, cogliendo o cercando l'occasione, si presentavano in veste di colpevoli (o contro la disciplina militare od il culto ufficiale) ai magistrati. Manca proprio (e si può dire in modo assoluto, dato che i casi incerti parlano solo di testinoni d'accusa e molto vagamente) la procedura normale del processo penale romano che dovrebbe aprirsi con una regolare denuncia scritta, firmata e sostenuta nel corso del dibattito dal firmatario. È presumibile che in epoche di vera e propria persecuzione l'azione dei magistrati inquirenti sia stata agevolata dal concorso di cittadini disposti a denunciare i cristiani ed eventualmente a sostenere nelle forme legali la veste d'accusatori; ma il prevalere pressochè assoluto della procedura straordinaria inquisitoriale anche nei primi due secoli fu dovuto alla natura speciale del reato cristiano perchè la teoria giuridica rimaneva per sempre la tradizionale prima di Decio.

Il principio enunciato nel *Digesto: quod si libelli inscriptionum legitime ordinati non fuerint, rei nomen aboletur* [1] e l'affermazione degli « Atti degli Apostoli » XXV, 16 *non est Romanis consuetudo damnare aliquem hominem priusquam is qui accusatur praesentes habeat accusatores locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina*, s'accordano perfettamente col rescritto della risposta di Traiano a Plinio il giovane: *sine auctore propositi libelli nullo crimine locum habere debent*, e con quella di Adriano a Minucio Fundano, ὡς μὰ τὸν

[1] *Digesto*, XLVIII, 2, 3, Paolo.

Ἡρακλέα, εἴ τις συκοφαντίας χάριν τοῦτο προτείνοι, διαλάμβανε ὑπὲρ τῆς δεινότητος, καὶ φρόντιζε ὅπως ἂν ἐκδικήσειας. (1) Dobbiamo notare che le citate testimonianze si riferiscono a tempi e situazioni normali, in cui era logico e doveroso rispettare la tradizione giuridica, e non a quei momenti, luoghi e condizioni specialissime nelle quali si svolgono i processi cristiani a cui si riferiscono gli *Acta martyrum*. È bensì vero che il processo di Paolo di Tarso, che tanti elementi comuni ha con quello di Gesù Cristo, (2) mostra il rispetto scrupoloso della procedura normale romana e di quella mista romano-ebraica; ma Paolo di Tarso è ancora ben lontano dall'êra classica dei martiri ch'ei pure inizia, nè il precedente ha seguito. Gli *Atti* di S. Cecilia, riferentisi tradizionalmente agli ultimi anni di regno di Marco Aurelio potrebbero costituire un esempio singolare: *accusatores*, dice Almachio alla vergine romana, *praesto sunt qui te christianam esse testantur. Si negaveris, compendiosum dabis accusatoribus finem;* ma gli *Atti* di S. Cecilia sono una fonte così sospetta da non concedere affidamenti; e poi sembrerebbe che si trattasse di semplici testimoni citati al processo, anzichè di accusatori che avrebbero provocato l'arresto ed il processo; anche se prescindiamo dalla difficoltà d'ammettere il procedimento in armonia colla condotta di Marco Aurelio contro il *periculum* cristiano. Il contributo di delatori o zelanti amici dei magistrati e nemici dei cristiani fu forse assai frequente; ma non è l'antica procedura dell'accusa privata che dà inizio ai processi cristiani, forse anche perchè prima di Decio mancava la legge vera e propria da citare nel libello d'accusa, nè doveva riuscire agevole il riferirsi almeno per analogia alle altre disposizioni,

(1) EUSEBIO, *Storia eccles.* IV, 9. — GIUSTINO, *Apol.* I, 68.

(2) F. VILLA, *Il processo di Gesù Cristo,* Torino-Genova, Lattes, 1925, sostiene la tesi opposta al Rosadi, ossia che G. C. fu legalmente giustiziato. Sarà superfluo ricordare i noti lavori del Pascal, Strauss, Renan, Bonghi, Papini. — Su S. Paolo, oltre al lavoro del Baur², 1886, cfr. A. SABATIER, *L'apôtre S. Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée,* Paris³, 1896; WREDE, *Paulus,* Tübingen², 1907; OMODEO, *Paolo di Tarso,* Principato, Messina, 1923.

quali la *lex Iulia de maiestate*, il decreto di Marco Aurelio contro le nuove sette sediziose o quello di Severo contro il proselitismo ebreo-cristiano. Con Decio ed i successori l'imperatore regolava l'applicazione della legge direttamente a mezzo dei suoi uffici. Non mancano del resto nel *Digesto* accenni a casi in cui il magistrato doveva senz'altro assumere l'iniziativa colla procedura inquisitoriale extra ordinem: (1) *sacrilegos, latrones, plagiarios, fures conquirere (praeses) debet, et prout quisque deliquerit, in eum animadvertere;* e poi: (2) *constitutionibus cavetur ut sacrilegi extra ordinem digna poena puniantur.* Non occorrerebbe fare rientrare i cristiani nella categoria *sacrilegi* (benchè il vocabolo abbia proprio assunto nell'età imperiale una significazione tale da renderlo più adeguato all'ipotesi) e porli nella poco lusinghiera compagnia di *latrones, plagiari et fures;* si potrebbe pensare ad una applicazione per analogia cogli stessi criteri d'ordine sociale, ad una *publicae sollicitudinis cura.* (3) L'editto di Decio coll'imporre un atto positivo di culto, in luogo delle solite proibizioni, segna definitivamente una procedura coercitiva, inquisitoriale; c'è la legge esplicita alla quale potrebbero riferirsi i privati cittadini nel sottoscrivere un libello d'accusa; ma, riteniamo, per la natura speciale del reato e per il numero sempre più notevole di cristiani sì da mantenere la fisonomia d'un fenomeno collettivo (considerato con criteri speciali dal diritto romano) più che d'infrazione singola, si poterono avere sporadiche indicazioni alle autorità, in casi specialissimi, e non altro. Tale, per esempio, è il caso del milite Marino di cui qualcuno invidia la possibile promozione a centurione: episodio circoscritto in ambiente militare da cui riceve particolare fisionomia e di cui subisce le feree leggi. (4)

(1) Ulpiano I, 18, 13, *Digesto.*

(2) Marciano XVIII, 13, 4, 2, *Digesto.*

(3) *Codex Teod.* IX, 3, 1... *sive accusator exsistat, sive publicae sollicitudinis cura eum* (reum) *produxerit.*

(4) Acta apud Eus. *Hist. ecc.* VII, 15 .....τόπου σχολάζοντος, ἐπὶ τοῦτο

L'espressione più comune che ricorre negli *Acta martyrum* per introdurre la narrazione del processo documenta appunto la procedura *extra ordinem: nell'anno tale... durante la magistratura od il regno del tale... infierendo la persecuzione... furono presi e condotti avanti al proconsole... al tribunale... i beati...* — Policarpo è arrestato d'ufficio sotto la pressione della folla di Smirne tumultuante — ζητείσθω Πολύκαρπος — e così a Lugdunum. (1) C'è esibizione, palese o sostanziale, nei martiri militari Dasio, Massimiliano, (2) Marcello ed in Euplio; ed è ricerca esplicitamente d'ufficio quella di Giustino, Apollonio, Cipriano; mentre non si riesce a determinare chi prevalga, se il magistrato o la folla, negli *Atti* di Carpo, Papilo, Agatonice, degli Scillitani, di Perpetua e Felicita, di Pionio, di Agape ed Irene come d'altri molti. Il caso di Tolomeo e Lucio ci appare fortemente sospetto, non nel complesso, ma nei particolari, nella procedura; nè il dubbio ha origine dalla difficoltà d'armonizzare certi dettagli con l'indirizzo ed i criteri del tempo secondo la nostra interpretazione generale (tanto più che variazioni ed arbitrii non mancarono mai) quanto piuttosto dal fatto che l'esposizione nell'apologia di Giustino fu certamente adattata ai fini sostanzialmente polemici dello scrittore. Se poi vi volessimo vedere un arresto in seguito a privata accusa per vendetta personale o dovremmo ammettere che una parvenza di legalità coi vecchi criteri sia stata solo rispettata all'origine, per l'arresto, oppure che Giustino abbia di molto modificata l'esposizione dei fatti. La figura classica dell'accusatore nel diritto penale romano esula dai processi cristiani.

προκοπῆς τὸν Μαρῖνον ἡ τοῦ βαθμοῦ τάξις ἐκάλει. ἤδη τε μέλλοντα τῆς τιμῆς ἔχεσθαι, παρελθὼν ἄλλος πρὸ τοῦ βήματος, μὴ ἐξεῖναι μὲν ἐκείνῳ τῆς Ῥωμαίων μετέχειν ἀξίας κατὰ τοὺς παλαιοὺς νόμους, Χριστιανῷ γε ὄντι καὶ τοῖς βασιλεῦσι μὴ θύοντι, κατηγόρει· αὐτῷ δ'ἐπιβάλλειν τὸν κλῆρον. (*Atti di Marino*, 2)

(1) Lettera sui martiri di Lione, 7 e passim.

(2) Su questi processi militari assai interessanti per la conoscenza dei regolamenti nell'esercito romano ci siamo già intrattenuti in « Didaskaleion, » 1924, fasc. 2.

L'accusatore dovrebbe provocare l'arresto e poi sostenere l'accusa colla veste quasi del moderno Publico Ministero e dei testimoni d'accusa; ma già abbiamo visto come l'arresto avesse egualmente luogo; e, per l'accusa, chi meglio poteva sostenerla o sfatarla se non l'imputato stesso, data la natura singolarissima del reato?

Nei casi di arresto d'ufficio, il mandato di cattura poteva essere spiccato da ogni magistrato cui incombesse la tutela dell'ordine publico e la cura dell'esecuzione normale delle leggi, segnatamente dal *praeses* o suoi *legati* nelle provincie. Non abbondano invero le documentazioni sui particolari dell'arresto; ma le poche autorizzano a ritenere che avvenisse o per mezzo degli *apparitores* (agenti subalterni a disposizione dei magistrati romani) o per mezzo di soldati in regioni e tempi speciali. Chi arresta Irene, ai tempi di Massimiano, è lo stazionario Cassandro della città di Tessalonica; per Cipriano è uno *stator officii proconsulis*, assistito da un collega. [1] Trifone e Respicio sono arrestati dall'irenarca Frontone coi suoi *apparitores* e poi consegnati agli agenti del prefetto Aquilino. Veramente questi agenti sono denominati *milites*, ma perchè, secondo un uso antichissimo, rilevato dal De Rossi, dicevasi *militia* il corpo degli ufficiali e ministri di giustizia addetti a ciascun tribunale, e *milites* i ministri stessi; e nei monumenti figurati le guardie che assistono o scortano qualche condannato imbracciano a volte gli scudi. [2] Veri e propri soldati sono quelli che in Numidia catturano Mariano e Giacobbe; ma è da notare che colà vigevano sistemi radicalmente militari per l'irrequietezza della regione,

[1] Dicono gli *Atti*, 3: *et cum illic demoraretur, repente idibus septembris Tusco et Basso consulibus venerunt ad eum principes duo, unus strator officii Galeri Maximi proconsulis, qui Aspasio Paterno successerat et alius equistrator a custodiis eiusdem officii.* — Noi preferiamo leggere *aeque stator* (anch'egli *stator*) accettando la congettura di PIO FRANCHI DE' CAVALIERI, *Studi* e *Testi*, 22.

[2] *Bull. Crist.* 1868, pag. 22. — Altro termine frequente negli *Acta* per indicare gli agenti che arrestano è *prosecutores*, διωγμῖται.

come pure, ripetiamo, si svolgono con mezzi ed in ambienti esclusivamente militari i processi dei soldati cristiani, il cui reato poi normalmente rivestiva più figura di indisciplina che di vera e propria questione religiosa. Dove gli *Acta martyrum* tacciono particolari indicazioni sull'arresto o trattasi di consegna tumultuaria della folla ai tribunali o di normale cattura da parte degli agenti dell'ufficio proconsolare o municipale.

Tra l'arresto ed il processo corre quasi sempre un intervallo durante il quale gli imputati cristiani sono trattenuti in carcere. La detenzione preventiva era ora la regola, mentre negli ultimi secoli della repubblica costituiva un'eccezione, a prescindere dal caso classico tradizionale del debitore insolvente per cui risolvevasi in una coercizione. – Non era in genere una novità però la detenzione preventiva per i renitenti all'azione del magistrato o meglio già si usava la detenzione come pena per tale resistenza prima della decisione ultima del magistrato fornito *d'imperium.* – Agli arrestati si poteva applicare, a criterio discrezionale dell'autorità, la *custodia libera* o la *custodia militaris* od il *carcer in vincula publica.* (1) La *custodia libera* è forse quella più difficilmente identificabile nel diritto moderno, sebbene se ne possa avere un concetto approssimativo dall'istituto del domicilio coatto, dagli arresti semplici nell'esercito e dai – piantonamenti – di certi uomini politici. La *custodia militaris* subiva varie gradazioni nè era propria del solo ambiente militare; pare che se ne debbano registrare due casi antichi e poco dissimili in Paolo di Tarso, inviato a Roma dal procuratore della Giudea Porzio Festo ed in Ignazio di Antiochia; poi non mancano accenni di *custodia militaris,* almeno temporanea, in diversi martirologi e, per esempio, con Perpetua e Felicita, se, com'è naturale, identifichiamo i *prosecutores* coi

(1) *Digesto,* XLVIII, 3, 1 ULPIANO « *De custodia reorum proconsul aestimare solet utrum in carcerem recipienda sit persona, an militi tradenda, vel fideiussoribus committenda vel sibi.* »

milites della *custodia*. [1] Il carcere vero e proprio aveva per i romani, come in altra forma per i moderni, due aspetti fondamentali, *l'interior* e *l'exterior*, proprio come si va dalla segregazione cellulare alle comode camere a pagamento. [2] Gli *Acta martyrum* non mancano di illuminarci su questi punti. La reclusione nel carcere interiore portava con sè l'isolamento dal mondo esterno; Luciano a Cartagine sarebbe stato rinchiuso in due orride segrete con alcuni compagni destinati a morire di fame e di sete. La reclusione nel carcere esterno o men duro in Roma continuò ad essere designata col nome di *lautumiae*, anche quando queste non esistevano più ed i condannati mantenevano contatto col mondo esterno ed una certa libertà d'azione. [3] Negli *Acta Perpetuae* sia essa che i compagni ricevono un'impressione assai dolorosa quando vengono rinchiusi nel vero e proprio carcere. È doveroso ammettere che il trionfo del cristianesimo apportò un'innovazione nel regime carcerario: Costantino ordinò che gli imputati fossero tenuti notte e giorno fuori del *carcer interior* [4] e poi Teodosio – *nullus in carcere, priusquam convincatur, omnino vinciatur*. [5] Successive età di rinnovata barbarie e passione politica faranno dimenticare tali conquiste ed altre ancora; per noi poi ora interessa il fatto che alcuna mitigazione non esisteva ancora per i detenuti cristiani all'infuori dell'ipotetica corrompibilità dei custodi subalterni. Nel carcere i cristiani debbono trascorrere periodi talora lunghi, sia tra l'arresto ed il primo interrogatorio, sia tra questo ed i successivi o l'esecuzione. Come erano trat-

(1) Passio Felicitatis et Perpetuae, 3.

(2) Il *Tullianum* a Roma è ricordato nella tradizione come luogo di segregazione repugnante ed orribile, *incultu, tenebris, odore;* SALLUSTIO, *Catil.*. LV; VARRONE, *de lingua latina*, V, 151; e per i precedenti, LIVIO I, 33.

(3) MOMMSEN, *Röm. Strafr.* 302.

(4) *Cod. Theod.* IX, 3, 1, salubribus locis recipi (nocte) ac reverente... die... ad lumen publicum educi.

(5) *Cod. Theod.* IX, 2, 3 e *Cod. Just.* IX, 3, 2 ed ancora tutto il titolo *Custodia reorum* in entrambe le codificazioni.

tati i cristiani nelle carceri? Duramente, è vero, chè i tempi e lo spirito dei persecutori non erano propizi a sensi umanitari; ma c'è nella tradizione agiografica una coloritura forse assai più fosca del reale. In un campo soggetto più ad interpretazioni regolamentari ed a criteri personali che non a tassative leggi generali è naturale in ogni tempo qualche forma d'arbitrio; (1) e, se poi ricordiamo che anche in paesi nostri civilissimi le riforme carcerarie sono una conquista assai recente, non ci deve meravigliare l'eco dolorosa degli antichi detenuti indipendentemente dalle possibili esagerazioni.

Che fossero i cristiani avvinti da catene può darsi (e non era del resto una novità nel mondo antico; chi non ricorda la bella scena delle ultime ore socratiche nel Fedone? e poi *vinciri, in vincula proici* ci ripetono sempre le fonti giuridiche ed agiografiche), ma non sempre; che fossero soggetti a particolari torture non sembra: queste erano riserbate normalmente alla luce del sole durante gli interrogatori ed i tentativi per far abiurare. Lo stare in carcere era evidentemente di per se stesso un supplizio (ed il concetto della detenzione come pena si va facendo strada nel diritto romano con Ulpiano); (2) ma ciò che doveva riuscire veramente penoso, nella maggior parte dei casi, agli arrestati cristiani era la promiscuità dei sessi (3) e dei delinquenti comuni; a questo sopratutto pare che alludano certe espressioni (4) di Lucio,

(1) Gli arbitrii e le elasticità nel campo poliziesco d'ogni tempo e paese sono troppo noti a chi sia uso a riflettere ed appurare le situazioni storiche; e per gli ambienti carcerari chi non ha presente la realistica esposizione in *Galera* del Murri?

(2) *Digesto* XLVIII, 3, 3, hanc ipsam carceris poenam ante supplicium sustinere.

(3) Pare che solo con Costanzo nel 340 si sia stabilita tassativamente la separazione dei reclusi maschi dalle femmine (*Cod. Theod.* IX, 3, 3).

(4) *Acta Montani, Lucii...* 4, *quales illic dies duximus, quales transegimus noctes, exponi nullis sermonibus possunt; tormenta carceris nulla affirmatione capiuntur.* E Perpetua, 3... *recipimur in carcerem: et expavi, quia nunquam experta eram tales tenebras: o diem asperum! aestus validus turbarum beneficio, concussurae militum; novissime macerabar sollicitudine infantis ibi.*

Montano e Perpetua. A chi poi si fosse trovato in condizioni speciali, come la puerpera Perpetua o la gestante Felicita, ogni disagio doveva riuscire maggiormente doloroso, così come per i molti altri, abituati a molle e comoda vita, contro i quali lanciava i suoi moniti Tertulliano. [1] È possibile che si siano avuti anche decessi in carcere, ma forse in numero assai inferiore a quello della tradizione agiografica, [2] la quale può essere talvolta determinata dalla necessità di spiegare cifre, nomi e martirologi nel silenzio delle fonti attendibili. Nell'epistolario di Cipriano [3] la lettera di Luciano a Celerino ricorda la morte in carcere di un certo Basso. — Il regime carcerario risentiva allora, come sempre, dell'ambiente politico-sociale e vi erano per certo infinite gradazioni di crudeltà applicabili a dispetto di tutte le eventuali leggi, come pure doveva riuscir possibile, non di rado, indurre per denaro i custodi a più miti consigli, com'è esplicitamente ricordato da Perpetua. [4] Per denaro i cristiani comperavano i *libelli* durante la persecuzione deciana; per denaro ricuperavano salme di gloriosi confratelli ed avevano copia di verbali: la leva di Pluto anche allora non smentiva la sua potenza sulle miserie umane.

La permanenza prima nel carcere, dopo l'arresto, si prolungava solo in casi eccezionali o per attendere l'arrivo del magistrato competente a giudicare o per suo ordine stesso quale dilazione concessa all'imputato per riflettere tra il primo e secondo interrogatorio; più raro e breve era sempre il periodo tra la condanna e l'esecuzione.

Il primo interrogatorio è fatto anche da chi non ha il *ius*

(1) *De cultu feminarum*, 13: *discutiendae enim sunt deliciae quarum mollitia et fluxu fidei virtus effeminari potest. Caeterum nescio an crus de periscelio in nervum se patiatur arctari etc.*

(2) Gregorio di Tours, *de gloria confessorum*, 49; Lettera sui martiri di Lione, in Eusebio *H. E.* v, 1, 13.

(3) Ep. 22 pag. 534, ediz. Hartel.

(4) Passio Perpetuae, 3: *tunc Tertius et Pomponius, benedicti diaconi qui nobis ministrabant constituerunt praemio ut paucis horis emissi in meliorem locum carceris refrigeraremus.*

gladii per essere competente a giudicare in materia penale; ha di solito il carattere di una istruttoria preliminare, in forma e luoghi privati, quasi famigliarmente, *in secretario.* (1) Quando chi espleta questa istruttoria preliminare non è poi competente per la prosecuzione del processo, fa redigere un primo verbale – *elogium* – che trasmette in seguito al magistrato competente in accompagnamento dell'imputato. Non siamo in grado di conoscere se in qualche persecuzione si sia fatta una legale eccezione al principio della competenza deferendo i processi penali cristiani anche a magistrati privi normalmente di *ius gladii;* logicamente non pare che ciò sia stato necessario e di fatto mancano esempi; anzi gli *Acta martyrum* frequentemente ricordano cristiani trattenuti in carcere appunto per attendere il proconsole, il preside, il legato o per essergli inviati. (2) Sono sempre i magistrati forniti di *imperium* che espletano il processo: il *legatus* a Lione, il *praefectus urbi* a Roma, il proconsole (ἀνθύπατος) od il *praeses* altrove.

Il principio della competenza territoriale è sempre rispettato: l'imputato non può sollevare eccezione d'incompetenza per la sua origine o patria. Gli *Acta martyrum* confermano ciò che risulta dal *Digesto:* (3) *in mandatis principum est ut curet, is qui provinciae praeest, malis hominibus provinciam purgare nec distinguitur unde sint.* Il caso dei martiri di Lione è forse assai tipico in merito. Alcuni del clero di Vienna, ossia della provincia senatoriale *Narbonensis* (Santo è nominativamente indicato) sono giudicati dal legato imperiale di Lione in un unico processo con quelli della sua provincia. Non mancava nella Narbonense un magistrato fornito di

(1) Per il secretum cfr. MOMMSEN, *Röm. Strafr.* 362; AMMIANO XV, 7, 4; EUSEBIO, *H. E.* VII, 60, 9.

(2) Ricordiamo tra gli altri il caso del centurione Marcello, di cui s'erano occupati prima di noi (« Didaskaleion » 1924 fasc. 2), H. DELEHAYE in « Analecta Boll. » XLI (1923), fasc. III-IV; M. DENICOLAI, in « Didaskaleion » 1916; G. DE SANCTIS, *Contributo alla storia dei martiri militari,* in « Riv. di fil. ed istruz. classica » marzo 1924, pag. 64 seg.

(3) PAOLO, I, 18, 3.

imperium; ma, trattandosi di agitazione generale con centro a Lione, vi fu un'applicazione del *forum connexitatis* (ad analogia del campo civile e come del resto è normale nel diritto moderno) anche forse con un certo riguardo alla particolare importanza politico-religiosa della città e conseguentemente del governatore della provincia media o *lugdunese* in confronto degli altri, sia pure indipendenti, delle due restanti provincie galliche. A lato di Cartagine era Lione la sola città della metà latina dell'impero che avesse un presidio stabile. (1) Doveva essere tanto normale il procedimento che neppure un lontano appunto vi si potè fare nella tradizione sempre così propensa a mettere in rilievo ogni irregolarità reale o presunta.

Un'altra questione giuridica assai interessante potrebbe affacciarsi a proposito del diritto d'appello dei cittadini romani, specialmente nelle provincie ove si svolgono per la maggior parte i processi degli *Acta martyrum;* ma non ne troviamo cenno: i cristiani non invocano il *ius provocationis.* (2) Era naturale. La maggior parte dei processi cristiani a noi noti ha luogo posteriormente a quella *constitutio Antoniniana* (3) di Caracalla nel 212, colla quale estendendosi, per ragioni fiscali-religiose, a tutti gli abitanti dell'impero la cittadinanza romana, se ne frustarono i privilegi relativi. In secondo luogo, anche nei processi anteriori al 212, a che pro appellarsi all'imperatore (perchè ormai trattavasi di *jus provocationis ad Caesarem*) contro un'espressa sua volontà avversa al cristianesimo? ecco perchè non se ne può trovar

(1) Flavio Gius., *Bell. Iud.*. 2, 16, 4; Mommsen, *Le province romane da Aug. a Diocleziano,* pag. 86 seg.

(2) Sullo sviluppo storico di tale diritto conserva pregio la trattazione di G. Merckel, *Abhandlugen aus dem Gebiete des Röm. Rechts,* Halle, Max Niemeyer, 1883.

(3) Gino Segré, *L'editto di Caracalla sulla concessione della cittadinanza romana, ed il papiro Giessen,* 40, 1 (estratto dagli Studi in onore di Silvio Perozzi, Palermo, Arti grafiche, 1925, di pagg. 82); Valentino Capocci, *La Constitutio Antoniniana,* nelle Memorie della R. Acc. dei Lincei, classe di scienze morali, serie VI, vol. I, fasc. 1, Roma 1925.

traccia. Quando nei primi tempi del cristianesimo abbiamo l'appello di Paolo di Tarso non siamo ancora nell'era delle persecuzioni da parte dello Stato romano; è possibile supporre e sperare in una divergenza di vedute tra il *procurator Caesaris* in Giudea e l'imperatore; sopratutto è naturale nel battagliero apostolo il desiderio di non prestarsi al gioco degli ebrei che vogliono soffocare in lui la dissidente dottrina. La decisione dell'imperatore confermerà la fondatezza delle supposizioni di Paolo; il cristianesimo ancora non è noto nè perseguitato e, quando lo sarà, nessun appello varrà a salvarne i seguaci. La lettera di Plinio il Giovane e quella della chiesa di Lione contengono accenni all'istituto della *provocatio,* ma non già all'esercizio di tale diritto da parte degli imputati cristiani. Scrive Plinio: *fuerunt alii similis amentiae, quos, quia cives romani erant, annotavi in urbem remittendos.* (1) Ciò significa semplicemente che Plinio sin dal primo interrogatorio, chiedendo le generalità, aveva preso nota dei cittadini romani trattandoli separatamente; se in tutto si dimostra così scrupoloso osservante della legge e se non accenna a richieste d'appello da parte dei cristiani stessi, è presumibile ch'egli medesimo li avesse interpellati sulla loro cittadinanza come sugli altri numerosi particolari tendenti a dargli lume sulla novità della causa. In quanto al processo di Lione, se il legato chiede istruzioni al Cesare, sia sulla causa in generale come sul caso particolare della cittadinanza romana di Attalo, ciò indica solo che fra gli imputati c'era questo cittadino romano (non ch'egli si fosse appellato all'imperatore) e che mancava a quel tempo una legge di persecuzione contro i cristiani, nella quale non si sarebbero omesse le precise sanzioni contro ogni categoria di colpevoli, non esclusi i forniti di piena cittadinanza. Non interessa a noi, che non sappiamo indurci a ravvisare nelle fonti degli esempi di appello, la circostanza che siano i *legati*

(1) Epist. x, 96. — Notiamo che il *remittendos* indica appunto un'azione ancora eventualmente da compiere nel futuro, da inviarsi a Roma.

di provincie imperiali quelli che mostrano di rispettare i tradizionali diritti del cittadino romano; sia nelle provincie imperiali che senatorie (ad esclusione quindi dei soli esempi militari) i poteri erano gli stessi rispetto ai cittadini romani e furono le circostanze di fatto e la novità del reato che resero inattivo un privilegio in altri tempi tanto geloso.

Il processo di Giustino potrebbe avere qualche interesse per il problema della competenza e dell'appello, della procedura in genere, dato che si svolge in Roma proprio durante il regno di Marco Aurelio che impartiva disposizioni così tassative al legato di Lione. In realtà la procedura usata con Giustino non fa che confermare quanto abbiamo già esposto. Sin dall'ultimo secolo della republica il diritto di cittadinanza era stato esteso agli italici ed il *praefectus urbi* a Roma, i *correctores* o *consulares* od il prefetto del pretorio nella penisola, avevano pieno *ius gladii* nella loro giurisdizione, quindi precisamente su cittadini romani. Non si può affermare poi che Giustino avesse la cittadinanza romana; sorvoliamo pure sulla dimestichezza ch'egli aveva con lo schiavo di corte Evelpisto, originario di Cappadocia (perchè ciò non proverebbe nulla per lo *status* massimamente fra cristiani): al prefetto Giunio Rustico il filosofo Giustino di Sichem dichiara d'esser venuto a Roma per la seconda volta, ed il prefetto lo condanna a morte come aveva prescritto l'imperatore Marco Aurelio per gli *humiliores*. Non doveva esser fornito della cittadinanza romana, ma in ogni caso la procedura fu legale e normale.

Per la minore competenza dei governatori delle provincie sui decurioni delle loro città abbiamo notizia d'una norma di Adriano: (1) *eos qui in numero decurionum essent capite puniri prohibuit;* norma che del resto poteva anche essere trascurata *si tumultus aliter sedari non possit*. Il privilegio si spiegava, prima della *constitutio Antoniniana*, quando i provinciali ancora non erano equiparati ai *cives* ed i decurioni

(1) *Digesto*, VENULEIO, XLVIII, 19, 15; MODESTINO XLVIII, 8, 16.

meritavano evidentemente un trattamento politico di favore; ma gli *Acta martyrum* non ci offrono testimonianze fededegne di una sua applicazione. Potrebbe, è vero, prestarsi ad un tale riferimento la domanda βουλευτὴς εἶ; che il proconsole a Pergamo rivolge a Papilo prima di procedere nell'Interrogatorio; ed avremmo in questa ipotesi un nuovo elemento non trascurabile per definire la discussa cronologia del processo, (1) benchè sarebbe un elemento tanto in favore dell'età di Marco Aurelio quanto di quella di Valeriano (ed in una certa fase anche di Diocleziano) quando si volevano colpire i capi. La tradizione agiografica fa di Carpo e Papilo due dignitari, diciamo così, dell'organizzazione cristiana di Pergamo, ricordandoli rispettivamente quali vescovo e diacono, attribuzioni ed epiteti che dovevano o potevano sfuggire al proconsole il quale si sarebbe rivolto nell'interrogatorio a Papilo con un'espressione generica βουλευτής, quasi a dire maggiorente, senza il preciso significato giuridico-amministrativo dei documenti ufficiali. Solo nel caso che fossimo sicuri poi dell'uso di tale espressione nel verbale dell'*officium*, sarebbe lecito attribuirle maggior peso, tanto più che l'interrogatorio ufficiale pare che si svolga appositamente in modo da favorire le risposte edificanti per i futuri lettori delle comunità cristiane. Siamo convinti che vi siano state da parte degli imputati cristiani alcune risposte inspirate ai loro principii, alla loro esaltazione, alle figurazioni e reminiscenze del Vecchio e Nuovo Testamento; ma, per le sistematiche amplificazioni ed alterazioni dell'agiografia, restiamo oggi ragionevolmente perplessi anche di fronte a dialoghi

(1) Luca De Regibus, *La cronologia degli Atti di Carpo, Papilo ed Agatonice*, in « Didaskaleion » 1914, fasc. 3° pag. 305 seg. In massima dobbiamo ancora restare a quanto scrivevamo allora e poi in « Didaskaleion » N. S., III, 1925, pag. 9. La redazione inedita del Codice vaticano greco 797, fogli 210 verso-214, fu consultata per cortesia di Pio Franchi de' Cavalieri. Hans Lietzmann ritornò sul problema nel 1912 in « Festgabe für Karl Müller, » pag. 46-47. *Die älteste Gestalt der Passio Carpi, Papyli et Agathonices*, Tübingen, 1922.

forse verisimili. La *passio* inedita del codice vaticano greco 797 non contiene l'espressione βουλευτής.

Non ha nulla a che fare colla *provocatio ad Caesarem* o con privilegi di alcune categorie l'intervento diretto dell'imperatore nei processi, intervento di cui abbiamo, per esempio, ricordo negli *Acta* di Ignazio d'Antiochia [1] ed in quelli, forse meno attendibili, di Sinforosa: [2] l'imperatore poteva devolvere a sè le cause e sappiamo quanto volentieri Marco Aurelio [3] *capitales causas honestorum hominum ipse cognovit*.

Un processo ed una condanna singolari nel genere sarebbero quelli del senatore Apollonio ai tempi di Commodo, in Roma e per opera del Senato; ma non sorgono difficoltà o novità di competenza (se si prescinde dalla circostanza ch'era più normale per i cristiani la procedura inquisitoriale *extra ordinem*), poichè attraverso l'indeterminatezza della relazione di Eusebio pare che vi si debbano ravvisare i vecchi metodi delle *quaestiones perpetuae* con senatori per giurati e Perennio quale *quaesitor*. [4] Se poi si volesse, in maggiore omaggio alle espressioni letterali dello storico di Cesarea, ravvisare il Senato quale vero e proprio corpo giudicante contro Apollonio, secondo il precedente Cicerone-Catilina ed una competenza non pacificamente ammessa dagli studiosi, si tratterebbe sempre d'una procedura che non ha altri riscontri nei processi cristiani. A giudicare i cristiani figuravano sempre le autorità regolarmente competenti per legge. Coloro che non lo sono possono bensì procedere ad un primo interrogatorio, ma raccolgono solo gli elementi – *elogium* – da trasmettere coll'imputato al tribunale del magistrato competente, dove solo ha luogo il vero e proprio processo. L'udienza ufficiale è molto sovente preceduta da

(1) Passio Ignatii, 3.
(2) Passio Symphorosae, nella antica collezione Ruinart.
(3) Giulio Capitolino, Marco Aurelio, 25.
(4) Nello Knopf, o. c., pag. 40-41, l'abbondante bibliografia su questo singolare processo.

un colloquio privato, *in secretario,* tra il magistrato ed il cristiano; gli *Acta martyrum* ce ne fanno fede ripetutamente [1] e ciò rispondeva alla natura speciale del reato ed agli intenti dello Stato romano nel reprimerlo. Il magistrato romano confida di riuscire più facilmente, in una privata e deferente conversazione coll'arrestato, a strappargli un atto di resipiscenza, una concessione doverosa al culto ufficiale dell'impero. Quando è arrestato Policarpo, gli va incontro lo stesso irenarca, lo accoglie nella sua carrozza e si sforza di convincerlo così come usavasi fare *in secretario.* [2] Qualche volta, ma è la procedura meno frequente, al colloquio *in secretario* segue senz'altro l'intimazione solenne all'abiura e la condanna; e ciò ha luogo quando il magistrato, pur rimanendo *in secretario, sedens pro tribunali,* ammette il pubblico, trasformando così il colloquio privato in regolare udienza.

La procedura normalmente seguita dà luogo all'udienza ufficiale all'aperto, *in foro.* Il magistrato siede *pro tribunali* circondato dai suoi subalterni. Sono presenti gli strumenti di tortura da un lato e dall'altro tripodi, are, statue di dèi o di imperatori, bracieri, incenso, carni di vittime e libazioni, per l'eventuale sacrificio d'abiura. Gl'imputati salgono una specie di pedana, denominata *catasta* o grecamente *ambone.* Manca l'accusatore che sostenga l'accusa e mancano i testimoni, chè la folla tumultuante, anche quando c'è, non ne assume la veste legale. Il pubblico che assiste al processo è, come in tutti i tempi, costituito in gran parte da gente avida di morbose emozioni e sovente animata da fanatismo anticristiano; rumoreggia e talora interviene vociferando i proprî apprezzamenti con molta vivacità. Tra il pubblico spettatore si trovano quasi sempre numerosi cristiani, più o meno in incognito a seconda dei luoghi e tempi; essi seguono con animo trepidante ogni fase del processo e qualche

(1) Ve n'è ricordo per Felicita, Euplio, Montano e Lucio, Cipriano, tanto per citare i più noti.

(2) *Atti di Policarpo,* 8, 2.

volta cercano di incuorare i confratelli con gesti o parole, mentre tal altra, in un impeto di ammirazione e di esaltazione, si offrono a reclamare il martirio. Nè occorreva sempre essere montanisti.

L'interrogatorio era collettivo o separato per gli uomini dalle donne od individuale. Il collettivo era più frequente, e rispondeva alla natura speciale del reato e della repressione, poichè la vista dei tormenti e delle defezioni poteva influire nel senso desiderato dal Governo romano; in realtà forse si ebbe quasi sempre, per la fermezza degli imputati, il risultato deprecato. L'interrogatorio separato era probabilmente secondo i principii più genuini del diritto romano, a giudicare anche dal modo d'agire di Salvio Giuliano; nei reati comuni offriva, allora come sempre, il vantaggio di strappare più facilmente indizi e confessioni ricercate; ma per i cristiani non occorrevano proprio speciali abilità poliziesche per la confessione e perciò fu sempre procedura eccezionale.

Il giudice chiede anzitutto le generalità all'imputato, occupandosi quasi sempre del grado suo e della condizione sociale, quando ciò può influire sulla procedura successiva: a seconda dei tempi e dei luoghi, potrà interessare l'essere cittadino romano o non, libero o schiavo, decurione, diacono, vescovo. Nelle interrogazioni alle donne ci è possibile scorgere lo studio di conoscere aspetti e situazioni vulnerabili agli effetti dell'abiura: l'esistenza di teneri figliuoletti, il marito, i vecchi genitori, l'onestà gelosa, l'illibatezza. Le risposte dei cristiani assumono sin da principio un tono polemico conforme naturalmente allo spirito ed all'ambiente e ricordano a noi le fiere affermazioni di altri martiri nel campo politico: la forza, la coscienza del proprio ideale rende leoni nell'ora suprema della lotta. Le concezioni antitetiche del cristianesimo e dello Stato romano vengono subito proclamate attraverso le prime risposte dei cristiani; è la cittadinanza celeste ch'essi contrappongono alla terrena e la fratellanza di tutti in Dio. Il dialogo tra il giudice e gli imputati si prestava facilmente agli agiografi per inserirvi il più vario florilegio di evocazioni

bibliche ed evangeliche, di predicozzi, dissertazioni, spunti edificanti o commoventi; ed è quindi questa parte la più inquinata come documentazione storica. Le domande di rito non erano molte, certo assai meno di quante figurino in quasi tutti gli *Acta martyrum;* il giudice passava ben presto al capo d'accusa invitando il cristiano a sacrificare agli dèi od al genio imperiale in omaggio alla religione ufficiale ed ai decreti dei principi. Il sacrificare è il mezzo di prova costantemente richiesto per far cadere l'accusa o documentarla in caso di rifiuto; i decreti dei principi sono generalmente citati con espressione generica e trattasi storicamenle delle sole e note disposizioni già esaminate, mentre nell'agiografia non mancano reduplicazioni ed invenzioni.

All'invito perentorio del magistrato i cristiani rifiutano di sacrificare, essi proclamano la loro fede: il reato cristiano è identificato e confesso: non rimarrebbe, secondo il diritto comune, che applicare le sanzioni punitive della legge.

III.

Il sangue dei martiri.

Là dove s'esaurisce il processo normale, dopo l'accertamento della colpa e la confessione del reo, l'azione giudiziaria del magistrato romano contro i cristiani assume l'aspetto più movimentato e caratteristico, entra nella fase più drammatica. Ben raramente accade che il giudice pronunzi la sentenza subito dopo aver raccolta la conferma del reato di cristianesimo; moralmente cerca d'ottenere l'abiura. Ciò corrisponde allo spirito informatore dell'azione statale romano ed alla fisionomia che assumeva per lo Stato il cristianesimo; e per la stessa ragione non è il caso di parlare di difesa ed assistenza di avvocati.

Il diritto romano considerava bensì la funzione dei *patroni* (oratori) e degli *advocati;* ma gli *Acta martyrum* non ci ricordano mai alcun *patronus* e hanno solo qualche cenno

sulla presenza di *advocati*, che però non agiscono in favore dell'imputato, ma appaiono come funzionari accanto al magistrato, spettatori, personale del tribunale, indifferenti o quasi nello svolgersi di cause che non offrivano loro una possibilità d'azione. Tertulliano [1] protesta per la mancanza di difesa nei processi cristiani; ma l'arringa più eloquente avrebbe dovuta esser diretta contro la concezione statale del problema religioso, contro l'imperatore. Avvocati e patroni del cristianesimo non potevano essere che gli apologeti e lo furono effettivamente nei limiti delle forze loro; ma nei processi singoli non c'era proprio nulla a che fare. In un reato comune l'avvocato non insorge contro la legge che punisce, ma tende a negare che l'azione del proprio cliente si identifichi in tutto od in parte colla figura prospettata del reato. Che bisogno di tutto ciò nei processi cristiani, quando bastava una parola, un atto dell'imputato per far cadere d'incanto l'accusa meglio di quanto avrebbe potuto fare il più eloquente e fortunato collegio di difesa?

Gli *Acta* [2] ci confermano bensì – anche per l'êra di Diocleziano – l'esistenza di *advocati* e *patroni* nei tribunali, ma che nei processi cristiani erano inutili e restavano spettatori. La coscienza giuridica di Tertulliano fu evidentemente offuscata dall'esuberanza dell'apologeta.

Analoghe considerazioni valgono per la mancanza dei *laudatores*, testimoni a difesa, superflui come quelli dell'accusa. Non deve trarci in inganno ciò che avviene nel processo di Lione, perchè là il procedimento giudiziario è sin dall'inizio impostato su false basi – reati comuni – e non per solo e proprio Cristianesimo, che avrebbe indotto altri

(1) *Apologetico*, 2 ... *Si certum est nos nocentissimos esse, cur a vobis ipsis aliter tractamur quam pares nostri, id est ceteri nocentes?... quodcumque dicimur, cum alii dicuntur, et proprio ore et mercenaria advocatione utuntur ad innocentiae suae commendationem; respondendi facultas patet... sed christianis solis nihil permittitur loqui quod causam purget.*

(2) *Acta Maximiliani* 1; *Acta Phileae et Philoromi* 1 e 2; TERTUL., ad *Scapulam*, 4.

criteri come effettivamente li indusse appena chiarite le cose. Possiamo trovare, se mai, nella prima impostazione del processo di Lione, interessanti documentazioni sulla procedura del tempo per i reati comuni e sull'uso della tortura come mezzo di prova. Nè sarebbe il solo caso di valore pratico degli *Acta martyrum* per far luce sulla storia generale dell'età imperiale.

È giuridicamente importante, anche per la procedura, e si risolve proprio contro la tesi di Tertulliano, il fatto che le costituzioni imperiali concedevano in via generale, nei processi cristiani, una efficacia assolutoria alla *poenitentia;* poteva cioè il pentimento togliere il reato stesso. Concessione che è un'eccezione di favore, per motivi politico-religiosi, al principio generale del diritto romano (ed anche al nostro), secondo cui il pentimento e la desistenza *post consummatum delictum* non tolgono le conseguenze penali del delitto medesimo. (1) Il rescritto di Traiano – *qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando diis nostris... veniam ex poenitentia impetret* – s'accorda alla sentenza motivata contro Sperato e compagni negli *Acta Scilitanorum* 14: *Speratum, Nartzalum... et ceteros ritu christiano se vivere confessos, quoniam oblata sibi facultate ad Romanorum morem redeundi obstinanter perseveraverunt, gladio animadverti placet.*

Il magistrato, avuta la confessione esplicita di cristianesimo, procura di far abiurare ricorrendo, nell'udienza ufficiale, quasi sempre alla tortura, dopo aver sperimentato l'inutilità delle proprie blande esortazioni o nell'udienza stessa o in precedente colloquio *in secretario.* Era legale? parrebbe che sì. Durante la repubblica vi si sottoponevano sempre gli schiavi e gli uomini liberi nei processi di lesa maestà (da cui per analogia abbiam notato come poco si differenziassero i cristiani); nell'età imperiale, a prescindere da senatori, decurioni o soldati, non si facevano riserve e certe

(1) *Digesto,* 67, XLVII, 2; 5, XLVIII, 8.

mitigazioni del diritto giustinianeo debbono risalire solo a tendenze nuove del secolo quarto. Quando i magistrati romani forniti d'*imperium* si valsero della *coërcitio*, non poterono mai evidentemente, in qualsiasi tempo, essere troppo teneri coi loro imputati; ma è innegabile che, anche fatte le doverose riserve per le amplificazioni agiografiche, l'applicazione della tortura ai cristiani dovette risentire assai dell'ambiente psicologico nel quale svolgevansi i processi e dell'eccitazione suscitata dal loro contegno irremovibile. La lettura degli *Acta martyrum* lascia l'impressione che i cristiani fossero generalmente poco sensibili alle sofferenze della tortura, nè ciò deve scostarsi molto dal vero, poichè trattavasi di una minoranza eletta, profondamente animata da un ideale, nell'esultazione di un imminente trionfo ultraterreno; e la tradizione vuole appunto perpetuare il ricordo di questi pochi, sorvolando sulla fermezza forse discutibile della maggioranza amorfa. I mezzi di tortura nell'età imperiale erano quanto mai vari e numerosi; l'arbitrio e l'iniziativa del giudice aveva poi ogni agio di moltiplicarli e sbizzarrirsi. La fustigazione semplice o doppia, sul dorso e sul ventre, i tratti di corda, le raschiature cogli uncini di ferro, i carboni roventi, la decalvazione e tutti gli altri tormenti materiali erano sovente accompagnati da prove morali non meno dolorose per vergini illustri, giovani madri, vecchi venerandi: tutti i punti vulnerabili, nel corpo come nello spirito, erano colpiti con una raffinatezza degna di miglior causa. Qualche volta il paziente decedeva durante la tortura, specie se era debole per età o sesso; un accenno, sostanzialmente vero, ne abbiamo per Domnina e Theonilla nel martirologio di Claudio ed Asterio.

Il magistrato che intendeva assolutamente giungere ad ottenere una resipiscenza dai cristiani, dopo averli a lungo minacciati e torturati in una prima udienza, anzichè pronunziare la sentenza, li rimandava talora in carcere perchè, attraverso un periodo di estenuante reclusione e nuove serie di torture, divenissero più arrendevoli. Sembrerebbe pure che

talora un termine dilatorio di qualche giorno fosse invocato dall'intervento del pubblico impietosito come nel caso di Ariadne. [1] — Una costituzione di Marco Aurelio e Lucio Vero stabiliva chiaramente tale principio generale in procedura: *repeti posse quaestionem... rescripserunt*, e poi - *reus, evidentioribus argumentis oppressus, repeti in quaestionem potest, maxime si in tormenta animum corpusque duraverit.* [2]

Sembra proprio di trovarci innanzi al caso specifico dei cristiani; l'unica differenza dai rei comuni sta nella circostanza che ai cristiani si richiede l'abiura anzichè la confessione. Lattanzio pure accenna alla preoccupazione frequente nei presidi delle provincie di vincere l'ostinazione cristiana: *nihil aliud devitant (praesides) quam ne torti moriantur... iubent curam tortis adhiberi* [3] e ci racconta poi d'un cristiano *qui per biennium magna virtute restiterat, postremo cedere visus est.* La proccupazione dei giudici, di convertire il cristiano e non lasciarlo perire durante la tortura, non esclude la possibilità di casi come quelli di Domnina e Theonilla, due donne, tanto più che mancava assolutamente uniformità d'ambiente e di persone. Il decesso poteva poi avvenire anche contro l'originaria intenzione del magistrato; solo una maggior precisione e genuinità di resoconti autorizzerebbe un'ulteriore selezione nelle fonti. Il termine *biennium* nel passo riferito da Lattanzio può offrire maggiore difficoltà, a meno che lo si ritenga espressione assai generica comprendente non il solo carcere, ma tutto un periodo di persecuzione superato intrepidamente, a piede libero e poi in carcere, prima di pericolare; e la difficoltà sorgerebbe dal fatto che il tempo della detenzione e del processo è sempre relativamente breve negli *Acta martyrum* attendibili, e l'attesa, se lunga, è prima dell'udienza ufficiale perchè manca il magistrato competente di cui si deve attendere

(1) Cfr. Pio Franchi De' Cavalieri, *Studi e Testi*, 8, sul processo di Tertullo-Ariadne.

(2) *Digesto*, Modestino 18, xlviii, 16; Paolo 18, xlviii, 18.

(3) *De instit. div.*, v, 11.

l'arrivo od al quale si deve inviare, in occasione opportuna, l'imputato. (1) Gli *Acta martyrum* si riferiscono ad epoche di persecuzione, locale o generale non importa, ed un biennio di longanimità è certo un po' contrastante con l'ambiente di una persecuzione; ma, se la notizia di Lattanzio merita fede, significherebbe o che vi fu un procedere assai singolare da parte di un magistrato o che proprio ancora non vigesse la disposizione poi enunciata tassativamente nel codice teodosiano: *ut intra annum criminalis actio terminetur.* (2)

Nel processo di Felicita e Perpetua risaltano alcune circostanze nell'atteggiamento del magistrato che spera di ottenere l'abiura. In primo luogo già nell'interrogatorio si chiede solo se Perpetua intenda sacrificare per il genio dell'imperatore *(fac sacrum pro salute imperatorum)* ed ella rifiuta. Dunque sei cristiana? — Sì. — Si direbbe che l'evidenza del reato risulti dal negato omaggio all'imperatore (anche a Policarpo si era chiesto ὄμοσον τὴν Καίσαρος Τύχην) e non dal nome cristiano per sè: siamo verso il 200, prima dell'editto di Decio, prima cioè di quello che divenne in pratica il vero ed esplicito divieto d'esser cristiani, indipendentemente da ogni altra considerazione o motivazione, editto che definiva una situazione praticamente già imperniata sul sacrificare o meno agli dèi.

Perpetua è donna d'alto lignaggio e puerpera: benchè si ricorra a molti mezzi (preghiere del vecchio padre e presentazione del figlio lattante) per farla abiurare, le si risparmia la tortura. Possiamo quasi credere che il rispetto delle disposizioni legislative o dello spirito tradizionale giuridico sia stato più frequente di quanto non appaia dalla tradizione agiografica intesa ad esaltare i martiri e gettare fosca luce sui persecutori. La compagna di Perpetua, Felicita, incinta da vari mesi, è trattata secondo le precise disposizioni di

(1) Qualche volta per i condannati *ad bestias* si attende l'epoca della celebrazione dei giuochi.

(2) *Cod. Theod.* IX, 36.

legge. Il *non licet praegnantes poenae repraesentari* della *Passio* ha riscontro nella nota di Ulpiano: *praegnantis mulieris consumendae damnatae poenae differtur quod pariat. Ego quidem, et ne quaestio de ea habeatur, scio observari quamdiu praegnans est.* (1) Così si ha una ragione giuridica di dilazione. La concessione di un periodo di tempo per riflettere è offerta più volte ai cristiani al termine della prima udienza e non è meno facilmente rifiutata provocando immediata sentenza ed esecuzione; quando il magistrato non lascia l'alternativa all'imputato, ma ordina senz'altro il rinvio alle carceri, la scena della prima udienza si ripete dopo un periodo più o meno lungo di giorni, col solito apparato di tortura. L'impiego più frequente, diremmo normale, della tortura in questi processi è quale *coërcitio* per far recedere dal proprio contegno; non occorre per strappare la confessione del reato e non si ha che raramente come inasprimento di pena dopo ch'è stata pronunciata la sentenza capitale. Questo inasprimento era pure secondo i principi del diritto penale romano, ma nell'agiografia c'è la tendenza ad inventarlo anche quando non risulta documentato, per accrescere l'efficacia sentimentale dell'esposizione: anche Gesù Cristo era stato flagellato prima dell'estremo supplizio.

Quando sono riusciti infruttuosi tutti i tentativi per indurre all'abiura o quando il magistrato non ha senz'altro creduto di ricorrervi, viene pronunciata la sentenza. La procedura anche in quest'ultima fase non sembra che fosse sempre rigorosamente la stessa nelle varie regioni e tempi, o per lo meno gli *Acta martyrum* non ricordano che talune modalità, nè sempre le stesse, sì che può sorgere il dubbio che fossero tutte essenziali e rispettate. È vero che, pur risalendo qualche narrazione agiografica direttamente al verbale ufficiale, di cui si poteva aver copia o visione mediante denaro, lo scrittore cristiano valutava il resoconto dal proprio punto di vista, riassumendo, se del caso, il formulario burocratico

(1) Ulpiano, *Digesto* 19, xlviii, 3.

convenzionale per compiacersi invece degli spunti dell'interrogatorio o della tortura adatti al proprio scopo. Le notizie sparse negli *Acta martyrum* ci possono complessivamente dare un concetto della procedura comune, normale e completa.

Il giudice fa rileggere il processo verbale al *commentariensis* e poi si ritira *extra velum* (in camera di consiglio, diremmo oggi) per consultarsi o meno coi suoi collaboratori; dopo di che riappare nell'aula a pronunciare la sentenza, *sententiam ex tabella recitare*. Il ritiro *extra velum* è un particolare fra i meno citati e figura negli *Atti* di Claudio, Asterio e di Euplio; il consulto è ricordato, dopo il caso di Paolo di Tarso, che forse risente ancora della vecchia procedura repubblicana, per Pionio a Smirme, [1] Cipriano a Cartagine, [2] Filippo in Tracia. [3] Il *recitare ex tabella* è menzionato per Pionio, i martiri Scillitani, Cipriano, Massimiliano, Agape, Irene; ed appare conferma del principio che la sentenza dovesse essere scritta (se non di pugno del giudice, da lui almeno firmata) e contenere una succinta motivazione, anche senza citazione e riferimento a particolari leggi. Se solo in tarde costituzioni del quarto secolo si insiste nell'obbligo di scrivere le sentenze civili, può darsi che si volesse rimediare ad un abuso introdottosi e che già prima fosse tradizionale la scritturazione (del resto assai pratica); per la materia penale c'è, fra l'altro, un accenno, in Plinio il giovane, alle sentenze scritte. [4] Può darsi che in qualche caso si andasse per le spiccie, come ci direbbero gli *Acta* e che la sentenza risultasse poi dal verbale eventualmente legalizzato coll'ap-

(1) Per gli *Atti di Pionio*, tra le vecchie redazioni latine del Surio, Ruinart, Bollandisti e la greca, pubblicata nel 1896 dal GEBHARDT (in « Archiv. für slav. Philologie, » XVIII, pag. 156-171) noi restiamo tuttora perplessi ed in attesa di maggiori affidamenti sui particolari esposti. Di Pionio come degli altri vedasi una prima bibliografia nello Knopf, o. c.

(2) *Atti*, 4; *Galerius Maximus conlocutus cum concilio sententiam vix et aegre dixit...*

(3) *Atti*, 11: *praeses communicato cum participibus et assessore consilio.*

(4) Epist. X, 66; *recitata est sententia Velii Pauli proconsolis qua probatur Archippus crimine falsi damnatus in metallum.*

posizione della firma del magistrato. È notorio del resto che, anche negli ambienti più rigorosi ed assoluti, molte irregolarità restano possibili e pacifiche sino a che nessuno è in grado ed ha volontà di protestare e reagire; ed in tali ambienti ed anni lo zelo dei magistrati romani poteva ben sentirsi sicuro anche se esorbitante dalle minuzie regolamentari.

La breve motivazione della sentenza può avere speciale interesse per i rapporti del cristianesimo collo Stato romano. Tertulliano insorge contro la presunta insufficienza della motivazione: *sententiae vestrae nihil nisi christianum nomen notant*; *nullum criminis nomen extat, nisi nominis crimen est.* (1) Gli *Acta martyrum* sono talora più precisi e citano il rifiuto d'ubbidienza alle leggi dello stato (e dopo Decio abbiamo una legge specifica contro cui urta il Cristianesimo), il vivere *more christiano* contrapposto al vivere *more romano* o l'offesa agli dèi ufficiali dello Stato romano: *deos blasphemantes et sacrificare renuentes.* (2) Abbiamo già notato a suo luogo come non potesse più rientrare nella mentalità dell'êra imperiale il vecchio principio *deorum iniuriae diis cura,* e tanto meno poi la resistenza, l'ostinazione contro il volere del magistrato: *oblata sibi facultate ad romanorum morem redeundi obstinanter perseveraverunt,* è detto nella sentenza del proconsole Saturnino negli *Acta Scilitanorum.*

Qual è la pena comminata nella sentenza ai cristiani? si può affermare che tutte le svariate forme di supplizio contemplate dal diritto romano ed invalse nell'uso durante l'età imperiale ebbero effetto a coronamento dei processi cristiani. La *multa* non è ricordata e vi è un solo accenno alla confisca dei beni come complemento e conseguenza della pena capitale. (3) L'esilio è inflitto a Cipriano in un primo tempo.

(1) *Ad Nationes,* 1, 3.

(2) L'espressione ricorre anche nella sentenza contro i fratelli Claudio, Asterio e Neone, contro i quali, è noto, il preside dovette infierire per istigazione dell'avara loro matrigna.

(3) A Vittore, negli *Atti di Teodoto,* 8, vien detto: *si non parueris praesidi facultates tuae addicentur fisco.* Non è però una delle redazioni più fededegne nel complesso.

Clemente romano è condannato *ad metalla*. (1) La pena di morte, dalla espressione più dolce della decapitazione alla crocefissione, impiccagione, rogo, esposizione alle fiere, *fustigatio ad necem*, è la normale.

La distinzione giuridica tra *humiliores ed honestiores* è raramente applicata, e cadono in genere tutti i vecchi privilegi dovuti alla cittadinanza od all'età od al sesso, almeno tendenzialmente. La pena a cui il cristiano vien condannato è sempre chiaramente ricordata e con espressioni tali da avvalorare l'ipotesi che fosse anche sempre scritta, mentre la motivazione (che pure avrebbe dovuto interessare assai l'agiografo) non di rado è omessa o riassunta a voce dal giudice prima di leggere la pena. Il riassunto verbale, come del resto le disposizioni verbali per l'esecuzione, impartite dal giudice dopo la lettura della pena, non escludono la loro esistenza pure per iscritto; ed è poi possibile che qualche magistrato fosse esente da talune formalità come forse il prefetto del pretorio anche dallo scrivere la sentenza. Erano presenti al pronunciarsi della sentenza i funzionari incaricati della sua esecuzione, tra i quali pare che prevalesse il *commentariensis*. Il *carnifex* e lo *spiculator* avevano un compito puramente materiale. Nel quarto secolo assisteva alla lettura della sentenza, in ogni tribunale, l'esecutore materiale colla spada sguainata: ma non abbiamo documentazioni di tale formalità come necessaria per l'età precedente, proprio la sola che più ci interesserebbe.

L'esecuzione della sentenza non subisce di regola alcuna dilazione, a meno che non si tratti della condizione speciale di qualche donna, come avviene per Felicita ed Eutichia, o dell'attesa celebrazione di giuochi per l'esposizione alle fiere, come per Ignazio. I condannati *ad bestias* venivano condotti all'anfiteatro e passavano dinanzi ad una schiera, od in

(1) Accettiamo a titolo d'ipotesi tale tradizione fra il molto inventato di sana pianta dall'agiografia; cfr. FUNK, *Patres apostolici*², II, 28-45 e l'opera citata del Lightfoot; ed in particolare PIO FRANCHI DE' CAVALIERI, *La leggenda di S. Clemente*, nel vol. 5° di Note agiografiche.

mezzo a due schiere, di *venatores* armati di flagelli; per gli altri le esecuzioni avvenivano di solito nei *loca noxiorum poenis destinata* od anche altrove, ma sempre fuori di città. Nell'accompagnamento al luogo dell'esecuzione è ricordato, ad esempio per Policarpo e gli Scillitani, un *praeco,* specie di banditore che proclama la motivazione della sentenza (quasi ce ne fosse stato bisogno!) e ripete espressioni e giudizi degli imputati. La folla di solito s'accalca sul percorso e sul terreno dell'esecuzione, avida d'emozioni e quasi sempre avversa ai cristiani. Nell'ora del martirio la crudeltà o l'equità del magistrato romano e dei suoi collaboratori avevano ancora sempre largo campo d'azione ed i cristiani, pur quasi trasumanati dall'esaltazione della loro fede, erano duramente provati nella loro fierezza morale non meno che nella vigoria fisica. Il trattamento inflitto alle vergini dovette riuscire tra i più dolorosi. La diabolica trovata di Tiberio, quale ci è riferita da Svetonio, [1] fu, a quanto pare, un precedente che creò una tradizione, ma non si concretò in disposizioni legali. L'affermazione di Tertulliano: *ad lenonem damnando christianam potius quam strangulari confessi estis labem pudicitiae apud nos atrociorem omni poena et omni morte reputari,* [2] trova riscontro nella dichiarazione fatta a Sabina: *passura es quae non vis. Quae non sacrificant enim lupanaribus deputatae, praestant meretricibus collegium et lenonibus supplementum.* [3] E così per Teodora: *iusserunt imperatores vos quae estis virgines aut diis sacrificare aut iniuria meritorii provocari.* [4]

Il fatto stesso d'esser spogliati e restare nudi di fronte alla folla presente all'esecuzione doveva riuscire assai increscioso ai cristiani, per cui sovente le donne chiedevano come sola grazia di conservare qualche indumento. [5] Raramente

[1] *Tiberius,* 61. — [2] *Apologet.,* 50. — [3] *Acta Pionii,* 7.
[4] *Acta Didymi et Thedorae.* 1. Purtroppo anche questa narrazione merita poca fede, così che il *decreto* imperiale forse non ci fu mai; si ebbe solo un uso nella procedura ad arbitrio dei magistrati.
[5] A seconda del genere di supplizio a cui erano condannati potevano conservare qualche indumento, sebbene molto sommario.

esaudite, non restava loro che l'abito della propria virtù. Perpetua, esposta alle fiere, non sente le prime ferite e d'altro si preoccupa: *a partu recens stillantibus mammis... prior... iactata est et concidit in lumbos; et ubi sedit tunicam a latere discissam ad velamentum femoris reduxit, pudoris potius memor quam doloris; dehinc acu requisita... et dispersos capillos infibulavit; non enim decebat martyram sparsis capillis pati ne in sua gloria plangere videretur.* Per l'antico mondo romano la sensibilità della concezione cristiana sfuggiva, nè lo spogliare i condannati era novità o crudeltà intenzionalmente applicata ai cristiani. Le vesti poi rappresentavano una competenza degli esecutori materiali della condanna. Lo *spiculator* pare che si occupasse esclusivamente della decapitazione e *carnifex* in genere è detto ogni altro esecutore. Chi prepara il rogo, in caso di cremazione, è un servo dell'*officium*, detto genericamente στρατιώτης nelle redazioni greche. Il cristiano è legato ad una colonna o steso bocconi a terra, se flagellato prima d'esser ucciso o per essere ucciso; è legato ad un palo o su d'una catasta per essere bruciato; gli si legano sempre le mani sul dorso e talvolta è anche bendato per la decapitazione. Trattasi delle solite formalità in uso nella procedura romana. Modalità ed esecuzione eccezionali abbondano proprio nelle narrazioni agiografiche per altri elementi sospette e del resto specialmente in ambienti orientali.

Il martirio rendeva sacri per i cristiani i resti mortali dei loro gloriosi confratelli e vivissimo il desiderio di sottrarre quei resti alla dispersione, conservarli alla venerazione dei posteri colla narrazione delle gesta. La domanda di seppellimento si poteva forse fare subito dopo la lettura delle sentenza: già Giuseppe di Arimatea s'era rivolto a Pilato per la salma di Gesù Cristo e, secondo Eusebio, Porfirio avrebbe chiesto al giudice, *sedens pro tribunali*, il permesso di seppellire il corpo del suo padrone. (1) Il negare la sepoltura

(1) M. P. XI, 15 ap. Schwartz II, 940, 1-2, 17-18.

era anche una pena e, secondo il Mommsen, (1) sarebbe stata compresa dai giudici romani nella stessa condanna a morte. Accadeva tuttavia che si concedesse a parenti ed amici del morto la grazia di seppellirlo; ciò forse assai più difficilmente nella ultima persecuzione, sebbene i cristiani si sforzassero di eludere la disposizione coll'aiuto del denaro e la complicità degli agenti subalterni dei tribunali. La legge romana colpiva tassativamente chi cercasse di sottrarre senza autorizzazione il cadavere di un condannato; e nel caso specifico dei cristiani, i magistrati si preoccupavano di far scomparire i resti o disperdendo le ceneri o precipitando nelle acque i cadaveri chiusi in pesanti casse od in sacchi legati a macigni. I fedeli, quando riuscivano nel loro intento, conservavano gelosamente le reliquie in urne od arche di piombo.

Lo Stato romano voleva, così nel processo come nelle conseguenze, eliminare la nuova dottrina disperdendone i rappresentanti; ma l'epopea dei martiri doveva segnare il trionfo della nuova fede. La Chiesa nell'ora del dolore purificò se stessa; alle età successive rimase incombente un compito forse più difficile appunto perchè più latente, quello di conservare e perpetuare purissimo l'ideale, attraverso le bufere delle evoluzioni sociali: è la consegna dalla guerra alla pace, o meglio, dalla guerra della materia alla più aspra, sempre possente e presente, dello spirito.

Milano, aprile 1926.

LUCA DE REGIBUS.

(1) *Röm. Strafr.*, 987 segg.